

# 非宗教的基督教

朋霍費爾晚期思想初探

劉茵雅



## 【中文摘要】

本文集中討論朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）後期的「非宗教的基督教」思想，以及圍繞此概念所展開的一系列問題：「成齡的世界」、「此世性」、「聖經概念的非宗教性解釋」以及「實在」等。全文由五部份組成。第一部份為緒論——介紹朋霍費爾的思想發展與思想背景，以及界定本文的討論方法。第二部份——通過朋霍費爾早期對當時神學思想的反思與基督論問題的討論，考察其「非宗教的基督教」問題的起源。第三部份——通過對「非宗教」、「此世性」以及「負責任生命的結構」等轉向現實關注問題的梳理，闡明朋霍費爾關注的上帝之實在與世界之實在相遇的不同向度。第四部份——對後期著作《獄中書簡》中關於「非宗教的基督教」思想的具體闡發。結語部份——就「非宗教的基督教」思想開放性資源提出兩個可供對話的可能方向，並總結朋霍費爾思想超越性信仰與此世性關懷的雙重屬性。

關鍵字：宗教；非宗教；基督；福音；此世性

## 【Abstract】

“Non-Religious Interpretation of Christianity” is an important theme of the late thought of Bonhoeffer and it also led to ambiguous understandings in modern era, therefore it is necessary to discuss some of the main subject-matters, such as the World of Coming Age, This-worldliness, Non-Religious Interpretation of the Bible Concept, and Reality, etc. to clarify the exact meaning behind the theme.

In this paper, the first part is to introduce the development of Bonhoeffer's thoughts and its relevant background in this period, which lead to the definition of discussion methods. The next part begins to reflect the influence of liberal theology and dialectical theology on Bonhoeffer and restates the problem of Christology in a new perspective, through which to review the origin of the statement of “Non-Religious Interpretation of Christianity”. In the third part, the emphasis of the subject-matter turns to the concern in this world along with the same theme-Bonhoeffer emphasizes the dimension of encounter between the reality of God and the reality of this world. In the fourth part, the topic will concentrate on the explanation from Bonhoeffer's important work “Letters and Papers from Prison”. In the conclusion part, we will give two possible dialogue directions that could provide the open source of the thoughts of Bonhoeffer, and discuss two properties of transcendent faith and this-worldly concern in Bonhoeffer's thoughts.

Key words: Religion; Non-religion; Christ; Gospel; This-worldliness

## 【導言】

迪特裡希·朋霍費爾 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)，德國神學家、信義教會的牧師。如果不是因為在第二次世界大戰中參與暗殺希特勒的計劃，而在戰爭結束前一個月左右的時間裡遭處決<sup>1</sup>，朋霍費爾神學思想的發展及其影響將難以估量和想像。即便如此，在他短暫卻豐富的人生旅程中依然留下了影響後世各方的神學遺產，「人們可能不會利用這筆遺產，但絕不會喪失這份遺產」。<sup>2</sup>「或許，原因就在於：他的生命作為殉道者和神學家那一種思想和行為的不尋常的結合；或許，也由於他對自身所處的文化 and 傳統那種令人欽佩的堅持與忠誠，以及當這些基礎被動搖時，他孕育和活出的一種面向未來的、新的基督教形式；或許，我們從這個人未完成的生命的<sup>3</sup>以及他的答案中尋找到對他的理解，是因為他不是以不容置疑的教義，而是以現行的學習過程出現在我們面前；或許，即使當他要面對複雜的主題、問題和答案的時候，他那持守著的強大的同一性；或許，是我們被他那完全不合潮流的、與公眾脫離關係的行為所折服；或許，就是他那人性的光輝……」<sup>4</sup>

1 朋霍費爾於1945年4月7日被處決。對於歐美國家而言，二戰的結束日是1945年5月8日的納粹投降日。

2 朋霍費爾著，高節寧譯、何光聰校：《獄中書簡》（四川人民出版社，1997）英譯版編者前言，埃伯哈特·貝特格。

3 可能也是最好地完成的生命。

4 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer A Biography - Theologian Christian, Man for His Time* (Fortress Press, Revised Edition, Revised and edited by Victoria J. Barnett, Minneapolis), 頁 xiii。

## 第一章

### 緒論

#### 第一節、思想發展

朋霍費爾一生所經歷的時間，無論從社會形態，神學思想還是教會狀況的角度而言，都是一個巨變的時代。

神學關注的焦點從十九世紀西方思想所注重的「發揮人的自由與信心、理智與潛能，形成以『人』為核心的知神歸主之途」轉向了在「以有限存在之中的人類對作為其生存前提及氛圍的『上帝與世界』的體認和沉思」。<sup>5</sup>他自身的思想發展和外部世界的發展息息相關，在學界普遍採用的他的三個階段思想發展充分體現了這一點<sup>6</sup>。

第一階段（1927-1933年）——朋霍費爾在此階段受到了當時自由派學者哈納克（Adolf von Harnack）、霍爾（Karl Holl）、席伯格（Reinhold Seeberg）的教導<sup>7</sup>，於1927年完成了受到當時在歐洲頗負盛譽的神學家巴特（Karl Barth）讚賞的博士論文《聖徒相通：教會社會學的教義探討》<sup>8</sup>，以及在巴賽隆納的教會工作一段時間後，於1930年完成了教職論文《行動與存有：系統神學中的先驗哲學和本體論》<sup>9</sup>。此後三年間，他為了教學赴美國紐約協和神學院進修一年並和巴特及普世教會運動建立起密切關係。

第二階段（1933-1939年）——這一階段由於希特勒的上臺，改變了朋霍費爾原本的學術發展道路，但這並不意味著他的思想發展轉向了他途，更確切地說在這一時期，他的思想以生命實踐的形式進入了社會變更的潮

流——他從一位神學家轉變為一位基督徒。在此階段，他將自己在德國以及在瑞典芬根瓦爾德（Finkenwalde）的教學經驗中得到的思想，分別在1937年和1939年寫成了《作門徒的代價》以及《團契生活》。後人將他在1933年前後於柏林大學開的講座《基督論》以及《創世與墮落》的筆記整理出版。

第三階段（1939-1945年）——這時戰爭一觸即發，朋霍費爾受美國友人的催促赴美，但很快便返回德國，在給尼布林（Reinhold Niebuhr）的信中他解釋道：如果我此刻不與我的同胞同受苦難，將來戰後，我就沒有資格在德國參與重建基督徒的生命。<sup>10</sup>在德國期間被蓋世太保勒令停課，禁止公開演講，禁止出版和印行任何作品。<sup>11</sup>但他在如此壓力下依舊筆耕不輟，於1940年開始寫作《倫理學》。在1943年3月17日至3月21日，他參與策劃謀刺希特勒。同年4月5日被捕，囚於特格（Tegel）監獄，後人整理了他在獄中的書信——結集成他影響最大的著作——《獄中書簡》。

## 第二節、思想背景

朋霍費爾思想歷程可以透視出當時神學流派之間，以及教會與世界之間的發展與爭論。伴隨著朋霍費爾思想發展的一方面，是二十世紀初開始的自由主義神學思

5 卓新平：《當代西方新教學》（上海：三聯，1998），頁2，頁62。

6 John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1958)。參見其專論。

7 Stanley J Grenz & Roger E. Olson, 劉良淑、任孝琦 譯：《二十世紀神學評論——上帝與轉變中的世界》（校園書房出版社，1998），頁174。

8 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church.*, Edited by Clifford J. Green. Translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens. (Fortress Press, 1996.)

9 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, Edited by Wayne Whitson Floyd, Jr. Translated by Martin Rumscheidt. (Fortress Press, 1996.)

10 Stanley J Grenz & Roger E. Olson, 《二十世紀神學評論》，頁175；參看《獄中書簡》前言。

11 John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 同前，頁197。

潮<sup>12</sup>以及辯證神學<sup>13</sup>帶來的興起與衰敗，另一方面是當時世界和教會均捲入了日趨嚴重的世俗化過程之中，傳統的宗教價值日漸消失，尤其是當各種新興的世俗權力披上宗教的外衣來行使自我稱義的權威。<sup>14</sup>

關於第一個方面，朋霍費爾直接地受教於自由派主張者的思想，間接地接受了辯證神學運動的思想，但卻對兩者同樣毫不客氣地給予了批評性質的反思。1933年5月朋霍費爾在柏林大學所開的講座《基督論》，即是從古代教會關於基督論的「思辨性的上帝論思想」<sup>15</sup>的論述，對比當時自由主義神學中以施賴爾馬赫（Friedrich D.E. Schleiermacher）為源頭的「思辨性的歷史概念」<sup>16</sup>為代表。施賴爾馬赫的學生裡敕爾（Albrecht Ritsch）與裡敕爾的學生赫爾曼（Wilhelm Herrmann）繼承了「以人的無限價值為出發點」<sup>17</sup>的主張。在朋霍費爾的學術階段當然也會受到當時其他思想流派的影響，但自由派結合社會發展所呈現出的問題，給予了朋霍費爾更深遠的反思，這在後期著作《倫理學》當中的「遺產和衰敗」部份有更具體的論述。<sup>18</sup>像自由派神學在討論基督論時把耶穌與基督截

然分開的、高舉人的主體性抽象信條所主張的，與在此之前的博士論文以及教職論文對辯證神學「最終的個人主義和抽象的方法」<sup>19</sup>的批評是相類似的，而對辯證神學思潮的反思可以追溯到1931年第一次與巴特會面前後對巴特思想的思考。<sup>20</sup>

關於第二個方面的挑戰來源於二戰爆發後宗教角色的疾速轉變，「現代人已經不可能用任何宗教替代物來填補傳統宗教消失後留下的空白」<sup>21</sup>。朋霍費爾直言：「偶像是崇拜的物件，偶像崇拜意味著人還在崇拜某種東西，而真相卻是，我們已放棄了對一切東西，即使是偶像的崇拜。事實上，我們是絕對虛無主義者。」<sup>22</sup>的確，朋霍費爾與尼采敲響「虛無主義」的警鐘時所面對的是同一個時代背景中的問題，就如洛維特所分析的：「尼采自始至終不遺餘力地攻擊的不是教義式的基督教，而是世俗變形：現代市民社會和道德的『潛在』基督教。……促使並激發尼采批評的東西，不是教會和神學的基督教，而是這種基督教的世俗變形，『滑稽的騙局』」。 <sup>23</sup>尼采面對的是從笛卡爾以來對上帝的非信仰的哲學證明，以及康得在理性限度內所分析的宗教，一直到黑格爾所構造的宗教哲學中與上帝距離的漸行漸

12 新教自由派神學思潮始於與黑格爾哲學思辨體系的連接和對傳統正統神學的激進批判，它在裡敕爾（Albrecht Ritschl）和哈納克的神學體系上達到高潮，此後在歐洲宗教史學派和美國自由主義神學發展中亦有一定體現。參見卓新平，《當代西方新教神學》，頁2。

13 發端於二十世紀二十年代，以反對十九世紀以來人為中心的樂觀神學，試圖重新獲得上帝之道（Word of God）的更新學說，強調人在上帝之言當中的決定時刻以及把一種辯證的方法應用於神學，從而認識神與人，永恆與時間，生命與死亡的兩極。參見John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*，同前，頁14。

14 卓新平，《當代西方新教神學》，頁62。

15 霍費爾著，王彤 朱雁冰 譯，《第一亞當與第二亞當》（香港：漢語基督教文化研究所出版，2001年），頁67。

16 同上，頁67。

17 同上，頁71。

18 朋霍費爾著，胡其鼎 譯，《倫理學》（香港：漢語基督教文化研究所出版，1998年），頁75-93。

19 John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*，同前，頁15。

20 這源於巴特初期思想的影響（1919年發表的《〈羅馬書〉釋義》），而且影響範圍很快波及到了大多數新教國家，到第二次世界大戰爆發時也許達到了頂峰……但是，在德國與之有關聯的絕大多數傑出的神學家（辯證神學學派）——戈加登（Friedrich Gogarten）、布林特曼（Rudolf Bultmann）和蒂利希（Paul Tillich），已經同巴特之類的思想家分道揚鑣……參見約翰·麥奎利著，高師楠、何光瀾 譯，《二十世紀宗教思想》（上海：上海人民出版社，1989），頁400。

21 卓新平，《當代西方新教神學》，同前，頁68。

22 朋霍費爾，《獄中書簡》，同前，頁164。

23 洛維特著，吳增定譯，《洛維特：尼采的敵基督教登山訓衆》，引自《牆上的書寫：尼采與基督教》，（第一版，華夏出版社，2004年1月），頁13。

遠，以至哲學的上帝被驅逐後，道德的上帝也隨之毀滅，這促使尼采認為「對真理中的真理進行追問的最後形式，就是『絕對誠實的無神論』」。<sup>24</sup> 如果說尼采的「虛無主義」提法是對當時人心狀態的一種警醒性的批評，那麼朋霍費爾的「非宗教的基督教」則反省了基督教在現代社會中原有的地位和作用——面對世俗化，此世性以及人的自主本性問題，提出一種如何面向未來的、對基督信仰的建設性提議，這集中體現在關於「非宗教的基督教」為主題的討論。

本文集中討論的問題就是在這個尖銳背景當中，朋霍費爾所提出的看上去是離經叛道，同時卻也是承前啓後的「非宗教的基督教」的概念，以及圍繞此概念所展開的一系列問題：「成齡的世界」、「此世性」、「聖經概念的非宗教性解釋」以及「實在」等。

### 第三節、討論方法

朋霍費爾的著作並不完整<sup>25</sup>，因為他的神學思想並不是提供一個理論系統，也不是提供一套信仰的準則，而是在每時每刻提醒著不同的世代，不同的個體，不同的社會和群體，信仰到底意味著什麼？在這樣一個非宗教的社會裡面，我們談論宗教有什麼意義？宗教性的人和真正的信仰者有什麼區別？因此相應地，本文採取的討論方式如下：

- (1) 以基督論為中心的內在解釋。朋霍費爾的所有著作面臨的，無論是早期的學術問題，或是後期的信仰

<sup>24</sup> 同上，頁5。

<sup>25</sup> Stanley J Grenz & Roger E. Olson. 《二十世紀神學評論》，頁177。如奧特（Heinrich Ott）所言，朋霍費爾的作品不論從整體看，還是只看部份，都是不完整的。

問題，以及面對各期的時代背景的突出點，或許各有著重，但他所理解以及闡發的基督論問題，則始終既是他思想的闡述中心，也是他的闡發理路。基督中心論在朋霍費爾的著作中作為內容和方法的相互結合是須臾不可分的。因此，這作為首要原則體現在各章的論述中。

- (2) 結合文本與歷史的發展。朋霍費爾的思想發展與歷史背景的延伸有密切的關係，因此不同歷史階段與在此階段中各個方面的影響對文本的形成非常重要。
- (3) 文本間的發展與內在聯繫。朋霍費爾不同階段的著作主體獨立，主題相連。在不同著作之間會有相同或類似的主題詞語，但不同階段的使用具有不同的含義。本文嘗試厘清這些主題以辨明朋霍費爾思想本身的發展理路。

無論對文本的理解採取什麼方法，如阿多爾諾（Theodor Adorno）說：本質思想是一種思想者只有（自身）實踐才能意識到思想的運動。<sup>26</sup> 在所有朋霍費爾的作品裡，都帶有強烈的歷史對話結構，因此，我們只有既是聽眾和觀眾的同時也必須是發言人，在與他進行關乎兩方主體自身的對話時才能夠瞭解他；我們只有和他一起思想才可能理解他的思想，也就是像他自己一樣去思考他的問題，然後才有談論從他的理解而來的啓發的資格。

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*. 《否定辯證法》（Continuum International Publishing Group, 1983）“Substantive thought – a thought of whose movement the thinker becomes aware only as [one] performs it”. 頁xix。

## 第二章

---

### 非宗教的基督教問題起源

#### 第一節、早期朋霍費爾對當時神學問題的 反思

這個階段集中於對自由主義神學和辯證神學所帶來的問題的認識與反思。



在《行動與存有》的寫作時期，他並沒有按照導師席伯格期望的那樣，專注於教會歷史的研究，而是轉向了一種意識神學（a theology of consciousness）的考察，從宗教改革視野的傳統中洞察人類罪性的起源——*corcurvum in se*——人心轉向自身，而不對上帝啓示開放，也不再與鄰人相遇時開放。<sup>27</sup>他希望分析「意識」，也就是內在道德（as itself inherently moral）。因為認識論作為權力的原動力，使人類欲求有能力改變自身形象，甚乎於神；人類與任何其他真正他者的相遇進行反抗，因為他們威脅到人類中心，至高無上的主體「我」。<sup>28</sup>這顯示出朋霍費爾對人的現實關懷促使他尋找一個能夠充分和合適地，同時具有文化和歷史地位地表達他自身神學主題的方法論<sup>29</sup>。因此，他希望神學能夠採集和參考同時代的不同資源來反映對上帝啓示開放的主題——因為「啓示的概念，必須產生於它自己的認識論。」<sup>30</sup>由此，有必要找尋一個概念能充分反映「啓示」這個神學範疇，這就是吸引朋霍費爾進入早期辯證神學的原因；並且在這個任務中，朋霍費爾很清楚地將他的線索，從與巴特提出的問題的關係，回溯到康得的理論：這無可避免地要面對先驗哲學和辯證神學關於他者（Otherness）問題討論的同異。<sup>31</sup>

他首先考察了康得關於哲學界限的確定和黑格爾與費希特對真正他者通過理性的自負（pretensions）不斷違背（transgression）真正他者的界限，使他詢問現象與本體

27 Bonhoeffer, 《行動與存有》，頁7。

28 同上，頁8。

29 同上，頁7。

30 同上，頁31。

31 Charles Marsh, “Hans-Richard Reuter 編後記” *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, 《重申迪特里希·朋霍費爾：他的神學的承諾》，頁162-83。

的傳統；同時，他還專門研究了胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）和馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）<sup>32</sup>。他希望藉此能夠厘清，先驗知識論的「主——客」體認識論模式，能否提供一種他者的社會性和差異性下的倫理學，並提出真正的先驗哲學和真正的本體論。這取決於思想行為本身（the activity of thinking）和對超驗物本身的思想地（something transcendent, ein Transzendentes），本體論地和思維主體分開，並互不侵蝕。所以朋霍費爾辯證地宣稱「……之間的存在」（being between）意味著超越的即是「存在」。<sup>33</sup>

另外，在1920年，朋霍費爾開始閱讀巴特（Roland Barthes, 1915-1980）的《耶穌與宗教無關》（Jesus has nothing in common with religion）<sup>34</sup>以及巴特第二版的《羅馬書釋義》，他被書中所提及的自從上帝之道被人們認為是宗教的努力以後，信仰和宗教是對立的，「上帝的自由」對立於「人的宗教」<sup>35</sup>，「宗教」對於巴特而言是與恩典相對的<sup>36</sup>，等等觀點所吸引。通過早期對巴特文本的閱讀，朋霍費爾重新考慮他的導師席伯格對康得進路的運用。如果上帝是超越意識、遠離俗世的實在，主和創造者，那麼，人類能理解上帝嗎？對於這一點席伯格運用了特洛爾奇（Ernst Troeltsch）的「先天宗教」

32 海德格爾的《存在與時間》發表於1927年，朋霍費爾剛完成博士論文，開始教職論文的寫作。

33 Bonhoeffer, 《行動與存有》，頁10。Bonhoeffer's dialectical claim that “‘being between’ that which is transcendent is ‘Dasein’”。

34 Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie* 《上帝之言與神學》（Munich, 1924），頁94。轉引自John W de Gruchy, *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition* 《為了新日子的朋霍費爾：轉變時代中的神學》：Papers presented at the Seventh International Bonhoeffer Congress, Cape Town, ed. (Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1997)，頁61。

35 Karl Barth, 《上帝之言與神學》，同前，頁229。

36 同上，頁212。



(*Religious a Priori*)，席伯格認為「人，是由純粹心靈意識所直接指導的……」這種先天宗教根本地是對神聖意志開放的，而在人類當中有一個模具，等待啓示的神聖內容的充進。換句話說，啓示必須成爲宗教；那時，它的本質其實即是宗教。但這個觀點是從康德 (Immanuel Kant) 純粹超驗主義到理念主義的。康德嘗試顯示人類理解受限於感官經驗現象，超越的物件，如上帝，自由和不朽，是存在於人類認識模式不可達到的層面。朋霍費爾找到席伯格運用康得德哲學介紹特洛爾奇關於先驗宗教史的一個邏輯缺口。填補缺口的就是這裡所說的，人類所具有的先驗宗教基礎，應該是通過耶穌基督的上帝的啓示。<sup>37</sup> 由此一面可反映出當時朋霍費爾的關於人類和上帝之間的鴻溝只能通過上帝的自我啓示來克服的洞見，來源於巴特在反對自由神學時提出的關於「上帝之道」思想。因而，在早期末段，朋霍費爾關於基督位格本身的反思，是對這一問題的不斷深化。

## 第二節、基督論的問題

雖然，朋霍費爾思想受巴特思想影響深遠，但在從他關於基督論問題的思考中，可以分辨出他與巴特這位

37 John W. de Gruchy, *Religiousless Christianity: Bonhoeffer's Tegel Theology*. 《非宗教的基督教—朋霍費爾的特格神學》，引自 Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition 《爲了新日子的朋霍費爾：轉變時代中的神學》：Papers presented at the Seventh International Bonhoeffer Congress, Cape Town, ed. (Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1997). 頁62。

同樣對基督「身位」<sup>38</sup> 問題懷著根本性重視的兩位神學家思想脈絡的差異之處，同時也可以發現在《獄中書簡》中，對巴特啓示觀作出批評的一些端倪。而對於朋霍費爾，基督論所關注的，應是上帝的已然成爲人者作爲「身位」在不同的時代以什麼樣的方式顯現，我們現今的存在如何從個人面對的上帝中找到他自身的生存結構。通過對朋霍費爾提出的「爲我的 (pro me)」的基督這一獨特的處境性與啓示性兼具的提法，對於瞭解「非宗教的基督教」這一說法的內在涵義有直接相關的幫助。如艾伯林所下的斷定：「非宗教的解釋問題對於朋霍費爾而言毫無疑問是耶穌基督，更確切地說是對耶穌基督的信仰。這問題最終指向不是耶穌基督，而是上帝之道 (Word of God)。由此，他從所有的宗教概念當中都發現了問題。非宗教的解釋問題直接起源於他的神學核心與基礎——他的基督論。非宗教的解釋在朋霍費爾這裡並非言及其它，而就是基督論的解釋。」<sup>39</sup>

### 【一】基督論問題的由來

基督論問題本身在教會發展過程當中以主線的角色佔據著無可替代的地位。朋霍費爾所提出的基督論問

38 位格需區別於人格，人格屬於心理類型的分類。在人類此世秩序當中，從分類的基礎到原則都建立於人對自身反思本身。而身位與位格的區別，可參看劉小楓老師文章《「道」與「言」的神學和文化社會學評注》：身位之在不是肉身之在的否棄，而是對處身所在 (歷史性、民族性、自然性) 的否棄。身位生成顯爲肉身之在與儘管有偶在依然發生的神聖愛言的相互寓居。位格之在的生存不是超入彼岸，而是肉身之爲神聖愛言的在場空出場所。(參考舍勒對位格的定義：位格就超出了近代的主體觀，以及一系列由這種認知型的主體觀帶來的認識論和本體論的二元區別，如內感知與外感知的區別和一切以「我」爲內、以「物」爲外的區別。於是，舍勒就這樣來定義位格：「位格是根本不同的行爲的具體的和自根自本的存在統一，它本身先行於一切根本的行爲區別 (特別是外在與內在知覺的、外在與內在意願的、外在與內在感受的、愛與恨的等等區別)」。《倫理學》(382-383/383)，轉引自張祥龍，《現象學如何影響了當代西方哲學？》(天津社會科學，2004年03期)。

39 Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, 《言與信》，Translated by James W. Leitch from the German Wort und Glaube (Fortress Press, 1963)，頁107。

題的由來，並不是重複故人舊話，而毋寧是一種舊語新說，借著基督論問題發展過程中所出現的轉捩點來重新審視當時在神學界、信仰生活以及社會生活中所出現的問題。此外，朋霍費爾關於基督論論述的創見在於他認為「基督論所問的，首先是他的在（*Sein*），而不是他的行（*Tun*）。抽象地表述，就是：基督論的主題，乃是完整的、昔在的耶穌基督身位元的存在結構。」<sup>40</sup>這就是他不斷提出的「誰問題」<sup>41</sup>——誰是今在與昔在的耶穌基督？而這個基督論的考察又並非僅僅是純粹的學術討論，而是關切在不同處境下每個個人在遇到外來威脅時所作出的對自身實存的反應。

「告訴我，你過得如何；告訴我，你的想法如何；然後我就能對你說：你是誰。這個世俗化了的『誰問題』（*die Wer-Frage*），是每種人生都有的原初宗教問題之殘餘。……這是人對他人之愛的詢問。超越問題和實存問題就變成了身位問題（*die Personfrage*），這就是說：人無法自己回答『誰問題』。實存不能擺脫自身，實存始終與自身相聯繫，並只在自身中映現自身。」<sup>42</sup>

朋霍費爾通過集中論述人的邏各斯與對立邏各斯（也就是基督）相遇時，所產生的對人存在的實存問題（*Existenzfrage*）；以及表明基督論問題優先於拯救論問題這兩個方面來探討對上帝之道的言說前提。

人的邏各斯，在人類理性之內在性<sup>43</sup>的發展、社會科學分門別類的應用、生命選擇時刻的決定等等向外擴張的進程中，成為了最高的主宰者，可是這個主宰者從對自身存在的考慮當中卻迷失了方向。因為人們已經習慣了問「如何」問題，這個問題的潛臺詞在於：這個世界已經具有了獨立自存的法則和體系的一種內在性。當人們遇到那些本質上是由這種內在性自身所具有的問題而引發的新問題時，人們便開始考慮這種內在性是否依然有效。並且，當人們與對立的邏各斯相遇的時候，能否接納這個超越性的對立者，並由他伴隨著（而非帶領著）人們去解答關於自身存在的問題。這當中存在著一種張力：

「誰」的秘密仍然被遮蔽著。批判性思維的終極問題，因而陷入悖論：它必須詢問「誰」，然而卻無法這樣詢問。……只有被詢問者自我啓示並取消了內在邏各斯的時候，才能正當地提出關於「誰」的問題。對「誰」的詢問，都以給定的答案為前提。<sup>44</sup>

這種張力在於：人因著崇高地位的自主本性，從而建構了現在這個樣子的世界以及在這個世界上通行的律法；而基督作為對立邏各斯（*Logos*）則是帶著「關乎生還是死、是拯救還是受詛咒」<sup>45</sup>等超越在世界本身之上的問題，讓人們和他面對面地相遇。在相遇的過程中，「『你是誰？』這個問題，總是帶有歧義。」<sup>46</sup>因為這個問題是一種對話式的往返——人類存在自身最深的一

40 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，同前頁22。

41 參見同上，頁11，12，13，17，18，20，26，31，45，46，71等處。

42 同上，頁12。

43 同上，頁9。

44 同上，頁13。

45 同上，頁16。

46 同上，頁18。

種對話結構。在人向基督詢問「你是誰」的同時，基督作為已然成為人（*Der Mensch Gewordene*），而又被釘十字架，後又復活的上帝，以一種「身位元」的方式在反問「你是誰」。這種往返的對話結構的前提是對基督的信，只有憑著信仰才可能得到真正的反問，這個時候才具備了談論「誰問題」的條件。<sup>47</sup>

另外，基督論問題優先於拯救論問題實際上是對「誰問題」的一個補充說明，拯救論突出的是基督的事工，專門的基督論突出的是上帝本身的顯現方式。不是「面對」事工，而是「參與」事工的過程——那個「為人」本身，才是朋霍費爾關心的問題。因此，他特別提出這個問題著重的是認識論上的關聯，而非現實中的關聯，這是在神學方法論上的討論<sup>48</sup>。

## 【二】今在和昔在的基督

如果「非宗教的基督教」解釋的本質，是基督論的解釋，那麼，基督的「今在性」和「昔在性」都是必不可少的條件。因為基督的「今在性」在朋霍費爾的基督論陳述裡屬於身位的定義<sup>49</sup>，既在時空之中，也在永恆之維。簡單而言，若僅僅存在「今在」的基督，則非宗教的基督教解釋便屬於人類理念的構造，喪失了《聖經》作為上帝之道的有效性——即那位道成肉身、十架受難以及復活的基督的身位之啓示；若僅僅存在「昔在」的基督，則非宗教的基督教解釋便屬於歷史範疇，限於基督作為耶穌的歷史階段才具有效力，這便偏重了神-人

47 同上，頁18。

48 同上，頁21。

49 同上，頁25。

位格中的人，而忽略了神。所以今在、昔在、永恆在場的基督才是朋霍費爾的非宗教的基督教解釋的一個根本前提。

### 1. 今在的基督——為我（*pro me*）者

朋霍費爾提出的對今在性的理解，開啓了對身位的理解。<sup>50</sup>

但今在性的提出本身會否損害身位的完整性呢？朋霍費爾通過定義今在性來澄清這個問題：

「今在性就是同時同地，也即當前在場。……正因為耶穌基督是人，他才具有時間和地點的今在性。正因為耶穌基督是上帝，他才擁有永恆的今在性。」<sup>51</sup>

澄清的目的在於解決從因果範疇的動力論和重塑基督形象這些人為後果帶來的問題。基督論的出發點就是這個既是耶穌又是基督的人。人本身具有的時空性和上帝的永恆性就是通過這個人的「身位」來解決的，這個人之所以不同于普通的個人在於他不是隱藏在每個人本身，也不是隱藏在時空當中，而是隱藏在「罪身的形狀」<sup>52</sup>，這個「罪身的形狀」就是在罪當中的世界。

相對地，基督論的問題由此便突出了基督作為上帝的啓示，便是從隱藏的罪身形態中的顯現，並且是為每一個人顯現的身位。對此身位的進一步分析，便是一種「為我結構」<sup>53</sup>——上帝之為（*Actio Dei*）與上帝之在（*Praesentia Dei*），『對你而在』（*Das Dir-Dasein*）與『對

50 同上，頁25。

51 同上，頁28。

52 同上，頁28。

53 同上，頁30。

你而在』(Das *Dir-Dasein*)，兩者水乳交融。」<sup>54</sup> 這種為每一個人而臨在(*Dasein*)的在場，通過存在論的身位解釋，體現了上帝的自由意志在罪當中的世界保有的偶在性(*Kotigenz*)。這便是朋霍費爾解決身位完整性的進路。

今在的基督通過「為我結構」的身位元是作為聖言、聖禮和聖團契而存在於人類實存、歷史和自然的中心。而聖言則是其中之關鍵，在對聖言的論述中，朋霍費爾認為基督作為言說之言，具有真理的品質<sup>55</sup>，這種真理不是自給自足的、孤立的理念之言，而是存在於相遇的兩者之間；並且，此「兩者」在朋霍費爾這裡是個人與作為人的基督的「身位」之間的相遇，而基督的「身位」便是上帝之言。「非宗教的基督教解釋」所要解決的問題，也正是以基督的「身位」為中心的上帝之言，以什麼方式在具體的情境中展開，而這個具體的情景即是基督所在的位置。這也就是說，在基督是「為我而在」的前提下，當個人遇到內在性的問題無法解決時，就是基督「站在我實存的邊緣，超然於我的實存」<sup>56</sup>的時候——基督站在我當站，卻無法站立的位置。

這就清楚表明了以下事實：我同我應當所是的本我，被一條我無法超越的界限分隔開了。這條界線就隔在我與我之間，隔在舊我與新我之間。我在同這條界線相遇的時候，就受到了審判。……基督既是我自己的界限，同時又是我失而復得的中心，他是我與我之間的中心，是我與上帝之間的中心。<sup>57</sup>

54 同上，頁31，本文所有著重號為原文所加。

55 同上，頁34。

56 同上，頁45。

57 同上，頁45。

基督作為「為我」的「身位」對個人的內在性問題的解決，不是簡單的內在性加上超越的外在性，而是要將展示「內在性」作為真正的「外在性」，和「外在性」作為真實的「內在性」。因此，基督的超越性是個人存在的內在建構性因素，「非宗教的基督教解釋」之目的也是要回歸到真正而完整的「人性」當中，這在本文第四章將有進一步論述。

## 2. 昔在的基督

昔在的基督要解決的問題，一如本章第一節所言，是通過對自由主義神學的終結原因的反思，重新考察批判性的或否定性的基督論以及建設性的基督論的貢獻，以強調基督作為界限的各個方面。

### 批判性或否定性的基督論：

批判性的基督論從否定性的角度講，是為基督論劃定界限，規定了關於基督有什麼是不允許說的。<sup>58</sup> 相對的，建設性的基督論就是不斷地挑戰原有的基督論，同時也不斷地服從於設定界限的、否定性的基督論<sup>59</sup>，這樣基督論自身便體現著它的生命力。而朋霍費爾再次提出基督論的解釋方式，便是通過重新表述基督論的論爭，提醒人們在新的處境下重新審視和體驗基督信仰本身可能會出現的問題。

關於對幻影論異端（自由派神學）和伊比奧尼派異端的討論集中在「神——人」關係中「人」的方面，關於

58 同上，頁60。

59 如張賢勇老師在《第一亞當與第二亞當》的中譯本導言中所提到的，否定性的基督論，以大公會議的成果為代表，而建設性的基督論卻是由神學家個人帶動。參見頁xxxiv。

基督一性論和聶斯脫利派異端（卡爾西登、路德派、棄用論者、隱能論者）的討論集中在「神——人」關係中「神」的方面。

第一種異端，以一種源於抽象的上帝理念和一種特別的救贖論思想為基礎。前者是從希臘思想派生出來的異端，後者則是上帝取得了人的「本性」，卻撇開了他的「罪」的一種真實的神性和人形的幻影。<sup>60</sup> 朋霍費爾所要引發的，是施賴爾馬赫（Schleiermacher, 1768-1834）所持的觀點，這種在古代被據為典要的「思辨性的上帝論思想」發展而來的「思辨性的歷史概念」（*Geschichtsbegriff*）。界定施賴爾馬赫的觀點也就是幻影論的延伸，在於這種觀點認為人們是先有了一種特定的宗教理念，然後才將這種理念映射到耶穌身上。上帝成為人，只是人們構想達成自身目的的手段而已。<sup>61</sup> 而裡敕爾的觀點則隱含了耶穌其人就是各種價值的表像。上帝成為人，在自由派神學中成為了一種人為的「必然性」，把上帝成為人歸為一種「原則」，而這恰恰是「非宗教的基督教解釋」本身所要反對的，這在後期的《獄中書簡》中關於對「宗教」批判有論述<sup>62</sup>。第一種異端與第二種異端的著重點都在人身上，但後者與前者的區別在於「前者看到了人的可臻完善性，而後者則洞察人的局限性」。<sup>63</sup> 第三種異端的討論牽涉到很多觀點，但是其中最重要的一點是「將信仰同上帝的可見性聯繫起來，而不是同十字架上的隱藏性聯繫起來。整個

基督論問題，因此就被轉換到另一個層面」<sup>64</sup>，這是一個討論的轉捩點——對「啓示」問題的凸現。

通過對批判性基督論的三個貢獻的提出：取而代之的是兩種矛盾式的、彼此對立的陳述；物性思維碰到了自身的極限，最終經過了內在超越；「如何問題」在自我瓦解中被內在超越了<sup>65</sup>——鞏固了基督論中的昔在性與「為我結構」的今在性的關聯。

### 建設性的基督論：

這一部份的討論承繼著批判性的基督論關於啓示問題的轉向思考，即關於這位既是「降卑者」又是「升高者」<sup>66</sup>的「已然成為人者」。<sup>67</sup>

「已然成為人者」本意即上帝通過耶穌基督已經具有了人的所有個體性的實在性以及人的實存方式。突出「已然成為人者」，取決於人與上帝的聯合方式，這是朋霍費爾一直所關注的「啓示」問題，因此我們談論的只能是耶穌基督這樣一個完全是上帝的人：

那種所謂上帝的本質，是不存在的。如果耶穌基督應當被描述為上帝的話，那麼就不應該講那種所謂的上帝本質，就不應該講論他的全知全能，而是必須談論這位置身于罪人中的文弱之人，必須談他的降生于馬槽、談他釘死在十字架。如果我們想探討耶穌的神性，我們恰恰必須談論他的軟弱。<sup>68</sup>

60 同上，頁62。

61 同上，頁67。

62 參見《獄中書簡》，同前，頁131，關於從認識論及形而上學的角度來認識宗教的方面。

63 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，同上，頁71。

64 同上，頁85。

65 同上，頁92。

66 同上，頁98。

67 同上，頁93。

68 同上，頁95。

這個在最後的審判中仍然是人的上帝本身已經是啓示的上帝，這個啓示是顯明的，就是耶穌基督。而人們在罪的世界中被「罪身的形狀」隱蔽了這個實實在在的啓示，朋霍費爾的論述要表明的是這個被遮蔽掉的啓示，是以什麼方式讓人接受的，這也就是一直在討論的基督論的中心問題——絆腳石的雙關語意。

就這樣，他成了絆腳石。可是，這恰恰是一切的關鍵所在。……在討論基督論問題的過程中，每當關鍵時刻，就會出現例外。因此，啓示越是臨近，隱藏必然越加嚴密；基督問題越是尖銳透徹，匿名狀態就越加淵深難測。<sup>69</sup>

這是對真正的信仰的確證。<sup>70</sup> 在這部份討論的最後，朋霍費爾直言，信仰的確證就是聖言本身，而聖言是通過基督才可能臨到人們身上。朋霍費爾認為，聖言在信仰中的重要地位是一以貫之的，這和非宗教的基督教解釋所圍繞的中心是一致的。

### 第三節、非宗教的基督教解釋的初步嘗試

雖然，在這裡將要討論的《創世與墮落》的授課時間（1932年到1933年冬）在《基督論》（1933年5月3日）之前，但在思想發展上卻是信仰實踐對神學思想的一個統一表現<sup>71</sup>，也是承繼著在基督論討論中「上帝成爲人與第一次創造有關，而降卑則與墮落後的創造有關」之降卑的實存方式的具體討論。

69 上，頁103。

70 同上，頁104。

71 參見《第一亞當與第二亞當》中譯本導言，頁xlvii。

在此討論中，朋霍費爾除了運用傳統意義上的寓意解經等方法外，還運用了後人歸納爲實存詮釋學（*Existenziale Hermeneutik*）<sup>72</sup>的原理，這是和朋霍費爾後期關於「聖經概念的非宗教的基督教解釋」面對讓世界（特別是而非信徒群體）認識基督的目的，及對於聖經理解的標準在於讓非信徒也能夠真實地認識基督的理想遙相呼應。此外，關於「界限」的論述在基督論的討論中是重點<sup>73</sup>，這與《獄中書簡》所提到的關於「人生之邊緣」的說法所引出的朋霍費爾對「非宗教的基督教的外在方面，即它採取的形式」<sup>74</sup>的反復思考有內在的聯繫。<sup>75</sup>再者，對創世記前三章的解釋，朋霍費爾特別關注自由與界限的關係，並由此闡發對人的智性的真誠問題（*Intellectual Honesty*）<sup>76</sup>。這三方面都與非宗教的基督教思想所涵蓋的聖經解釋原則，信仰的確定性問題和人的自主本性問題密切相關。

#### 【一】自由與實在

開始並非時間上的限定。……人們也許可以設想自由行爲之持續不斷的重複，這在根本上是錯誤的，因爲自由不可重複；不然，就是受自由制約的自由，就是不自由，不再是本真的開始。這就排除了爲理解創世而應

72 Heinrich Ott, *Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit*, 載於 *Existenziale Hermeneutik*, Benziger, 1969, 轉引自《第一亞當與第二亞當》中譯本導言，頁xlix。

73 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，頁45。

74 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁128。

75 艾伯林（Gerhard Ebeling）認爲朋霍費爾的闡發是將界限作爲對聖經概念的非宗教解釋的一個原則，參見《言與信》，頁141-147；以及奧特（Heinrich Ott）對艾伯林關於這個觀點的評價，見Heinrich Ott, *Reality and Faith, The theological legacy of Dietrich Bonhoeffer*, 《實在與信仰——迪特裡希·朋霍費爾的神學遺產》，（Fortress Press Philadelphia），頁118-120。

76 具體參考：Gerhard Eberling, 《言與信》，頁110-120。

用因果範疇的任何做法。……不存在動機法則，也沒有功效法則（*Wirkgesetz*）或其他任何東西。處在創造者與創造物之間者是無。因為自由是通過無和從無之中實現的。<sup>77</sup>

「無」在朋霍費爾看來是「否定性的無」（*Nihil negativum*），而非「缺失性的無」（*Nihil privativum*）<sup>78</sup>。

「無」是對人之原初性的探索，創世由無到有的過程一如上帝「已然成為人者」的過程，這個過程是上帝降卑的自由體現。因為「上帝完全自由地創造著，而且在他的創造中仍舊對他的創造物保持著完全的自由。」<sup>79</sup>上帝創世的出發點是自由，他的目的也是自由，前者的物件是「為了人的上帝」後者的物件是「為了上帝的人」<sup>80</sup>：

人與上帝相像之處在於他是自由的。……因為自由在《聖經》中並非人為了自己而擁有的東西，而是人為了他人而擁有的東西。……自由並非人的品質，並非一種深藏於他的身上而以某種方式躍動的能力、資質、秉性。……（自由）是一種關係，絕非其他！它是二者之間的一種關係。自由意味著「為了他人而自由」（*frei-sein-für-den-anderen*），因為他人將我與他自己聯繫了起來。只有通過與他人的關係我才是自由的。……自由是正在實現者、正在發生者、通過他人而在我身上實現著的東西。<sup>81</sup>

自由在朋霍費爾看來並不是自在自足的，而是一種為「他者」的自由。這個「他者」包括與上帝，他人

77 朋霍費爾，《第一亞當與第二亞當》，同前，頁118。

78 同上，頁119。

79 同上，頁123。

80 同上，頁146-147。

81 同上，頁138。

以及自我。因此這種自由的關係存在於上帝與自我，自我與他人，自我與自我之中。前兩種關係最終都落實到最後一種關係裡，最後一種關係表明著一種不確定的此在（*Dasein*）進入一種主動與基督進行對話的如此在（*Sosein*），「人本身不是孤獨的，他處在二元狀態（*Zweiheit*），在這種對另一個人的依附狀態中蘊含著人的被造屬性（*Geschöpflichkeit*）」<sup>82</sup>。這種屬性規定了自由在約束的前提下才是真正有效的，這個約束就是為了他者而自由。這才是真實的自由，通過個人與他者的關係<sup>83</sup>擁有了這種自由才能真正參與實在的啟示。

## 【二】人與上帝之間的界限

由於有了這種為他者而自由的約束，界限的問題隨之出現。

人的界限在他的此在之中間，而不是在邊緣；在人的邊緣所尋求的界限是他的資質之界限，是他的技術之界限，是他的可能性之界限。處在中間的界線是他的真實、他的此在自身之界限。在對邊緣界限的認識中，始終同時產生了內在的無界限狀態之可能性；在對處於中間的界限的認識中，界定了整個此在、任何可能態勢之人之存在的範圍。在存在著界限的地方——認識之樹——也存在著生命之樹，及此與生命的主自己。他是界限而同時又是我們的此在之中間。

82 同上，頁139

83 這一說法在《獄中書簡》中也出現過，如「我們同上帝的關係，不是同一個在力量與仁慈方面都是絕對的最高存在物（那是關於超越的虛假概念）的宗教關係，而是一種通過參與上帝之存在，為著他人而活的新生活」。參見朋霍費爾，《獄中書簡》，同前，頁192。



這與《獄中書簡》當中關於宗教性的人在所謂「人生邊緣」的時候才想起上帝的論說極其相關。<sup>84</sup> 朋霍費爾在獄中的思想更為直接，因為他直接用生命體驗了這種界限，因此他直言：

我希望不在生活的邊緣，而在生活的中心，不在軟弱中，而在力量中，因而也就不在人的苦難和死亡裡，而在人的生命和成功裡來談論上帝。對我來說，在邊緣上最好是保持我們的平靜，丟開那個未解決的問題。<sup>85</sup>

這裡表面上似乎是表達了這個被推到生活的邊緣不必再討論，但實際上依然保持了前面所說的界限同時也就是中心，只是《獄中書簡》的語境表達了人們在罪的世界中只看到界限而忽視了中心，只看到界限的後果就是判斷善惡的良知被人們自己抓在手裡：

我們，正是我們採食了認識之樹<sup>86</sup>的果實，而不是亞當。……「你吃的日子必定死」；認識之樹是死亡之樹。他緊鄰生命之樹生長著，生命之樹直接受到這株死亡之樹的威脅。二者都未受到觸動而且也是不可觸動的，這是界限和中間。<sup>87</sup>

由此界限，人們產生了與本源的不和，從《創世記》當中能把亞當，甚至是我們從這種死亡中挽救出來的，對於亞當而言是夏娃，對於我們而言是與我們相遇

84 「當人的感知能力（常常只由於懶惰）到了盡頭，或者說人類智窮力盡之時，宗教性的人就談起了上帝：他們或是為了所謂解決不能解決的難題，或是作為人類失敗時的支柱而召喚來幫助自己的，就是說，總是由於人的軟弱或處於人生邊緣時來幫助人的，確實總是那個*Deus ex machina*（被人創造來充當神的角色的一種機器或道具）。」參見朋霍費爾：《獄中書簡》，頁128。

85 同上，頁128。

86 確切地說是分辨善惡樹上的果實——編者。

87 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，頁159。

的「另外一個人」<sup>88</sup>。亞當與夏娃的關係本身就是吊詭的（一如我們與他者的關係），因為「另一個人是上帝為我所規定的界限，我愛這界限並為了愛的緣故而不會跨越它」<sup>89</sup>，由此可見，愛使有界限的生命易於承受，愛是恩典降臨于被創造物之間的一種關聯，這使分裂的世界找到了聯繫的入口。

### 【三】人的真誠

《創世與墮落》第三章開篇講虔誠問題，它直接指向人的真誠性。關於「罪的邪惡來源」問題本身恰恰包含在罪的來源之中，換句話說：

「事情並不在於提出問題，而是在於所提問題中已經包含著錯誤的答案……在這個問題中，可能性被用來對抗真實性，可能性埋葬了真實性。但在人與上帝的關係中沒有可能性，只有真實性。」因此，對於這個問題朋霍費爾認為回答不可能是「清晰、直接的」。在罪的世界中，「上帝的真理」與「蛇的真理」相對立，「具有上帝形象（*Imago Dei*）的人」與「如上帝（*sicut deus*）的人」相對立，後者以謊言的形式冒充前者<sup>90</sup>。因此，如果要靠已經自我遮蔽了的人的良知，在罪的世界中揭示這個謊言並沒有可能，因為人「在墮落之前並不存在良知。只是由於與創造者分裂，人自身之內方才發生分裂」<sup>91</sup>。

88 見分題目，同上，頁163。

89 同上，頁166。

90 「謊言之所以存在是因為它自己裝扮成真理而判定真理為謊言，這是謊言之極致。」同上，頁175。

91 同上，頁187。

這裡所提到的自由、實在和界限問題由最後提到的真誠整合起來。在朋霍費爾看來，人的真誠問題是從創世到現今的一個既是原初的、終極的，又是歷史的、時代的問題。朋霍費爾通過對《創世記》的重新解釋和闡發，反思了當代從啓蒙運動以來在具體處境中，人們對個人自身實在問題的反應。人們對理性、自律、自由的重視達到前所未有的高度，但人的自律和自由是在理性作為最高解釋標準的前提下所把握的，而上帝已經被推出了這個世界。正如艾伯林所分析，在這些前提中，「自律的是理性，而不是人！」<sup>92</sup>——然而這充分表明了，在當代歷史中混淆了理性的自律與人的自律就是一種新的理性的他律……認為自律的理性是他的整個實在，而實際上自律理性的實在只不過是真正的實在在各個領域的模糊影像」。人們自以為得到的自由恰恰是未解放的自由，人們自以為的真正的實在恰恰是虛無的實在。朋霍費爾在這裡通過關於基督論和創世記的重新解釋，引出了日後至關重要的一些重要思想，這體現在《作門徒的代價》和《倫理學》兩書中所關注的現實信仰問題。

92 Gerhard Eberling. 《言與信》，同前，「...for it is not man himself but reason which, rightly understood, is autonomous...」，頁114-115。

### 第三章

#### 非宗教的基督教的此世關注

朋霍費爾的基督論作為討論的前提，在不同時期的關注點各有側重，以此為出發點對現代性的批判尤為引人注目：「使他在神學領域中流芳後世的，卻不是以基督論為中心的教會論，和對自由神學傳統的抗拒，而是他跟現代性的爭戰。」<sup>93</sup>朋霍費爾終其一生都因著實在的基督之名與世界在爭戰，爭戰比平和<sup>94</sup>要付出更多難以想像的代價，付出代價的實情在於同時對世界和實在的愛，這種思想與實踐相結合的考慮明顯地體現在後期關於非宗教（Non-religious），世俗（Earthliness）和此世性（This-worldliness）的一些想法。在《獄中書簡》一書當中，朋霍費爾注意到這個階段存在的問題，但同時也強調其重要性：

93 Stanley J Grenz & Roger E. Olson. 《二十世紀神學評論》頁178，引文有改動，將「現代化」改為「現代性」更為確切。

94 不少文章曾探討朋霍費爾的和平主義與後來謀刺希特勒行為的心理動因和歷史背景，但究其本質依然與以為基督中心對世界作出的行動相關。

「……討論生活中真實的目標……我曾以為，我可以通過盡力過一種聖潔的生活之類，而獲得信仰。正是在這個階段，我寫了《門徒的代價》。今天，我能發現這本書有一些危險之處，儘管我也準備為我所寫的東西辯護。」<sup>95</sup>

這個雙重定論表現出朋霍費爾思想發展的連貫性與轉變，這也是他所有作品之間相關聯的特徵。我們不僅僅要注意到他晚期思想當中新的、革命性的發展，而且更重要的是要在他思想的起源與行為的終結的完整性中，去體照他所有作品中遺留給我們那從一而終的態度。由此，「我們可以得出一個結論，《作門徒的代價》的整體特徵對朋霍費爾來說是走了一條彎路，但這是一條必要的彎路，由此他恰恰能將早期尚未考慮成熟思想和後期帶進非宗教解釋的問題融會貫通起來」<sup>96</sup>。此外，《倫理學》的重點也是朋霍費爾思考關於在衝突的世界中人對上帝作出的回應，他在《獄中書簡》提到：

……我常常感到，我生活中最好的時光似乎已經過去了，我現在必須做的一切，就是完成我的《倫理學》。然而你知道，當我這樣想的時候，一種若不在身後留下某些痕蹟就決不停止生命的難以想像的渴望，就會向我撲來，這個願望似乎令人更多地想起《舊約》而不是《新約》……

這個階段的關鍵字語「昂貴的恩典與廉價的恩典」，「在此世中生活」，「基督徒的承擔的苦難與責任」等進一步明確了朋霍費爾對追隨基督進入世界的想法，這也是後來他在獄中思想的主要問題。

95 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁183。

96 Gerard Eberling, 《言與信》，頁104。

## 第一節、昂貴的恩典與廉價的恩典

或許，昂貴的恩典與廉價的恩典，是在這本讓朋霍費爾聲名鵲起的《作門徒的代價》一書中被引用得最多的兩個辭彙。朋霍費爾對此所作的生動對照，不是嚴肅的神學討論可以引發的震撼人心的效果，因為這關切到每一個在此世生活著的人反思自己在世的真實性。

**廉價的恩典**「就是把恩典當作一條教義、一個原則和一種體系。它意味著把對罪的寬恕宣佈為一般真理，把對上帝的愛看作基督教的上帝『概念』。從理智上贊成那一觀念，本身就足以使罪得到赦免。<sup>97</sup>……就是罪人不稱義而罪卻可以稱義。<sup>98</sup>……不是那種使我們擺脫罪的折磨的對罪的赦免。廉價的恩典是我們自己賜予自己的恩典。<sup>99</sup>」

**昂貴的恩典**則是「必須日復一日地尋找的福音，是必須尋求的禮物，是人必須扣敲的大門……他是昂貴的，因為它乎召我們去追隨耶穌基督。他是昂貴的，因為它要人以生命為代價，它是恩典，因為它給人以唯一的真實生命。他是昂貴的，因為它定罪，它是恩典，因為它使罪人稱義。最重要的，它之所以是昂貴的，是因為它使上帝付出了自己兒子的生命的代價：『你們是高價買來的』，上帝付出昂貴代價的東西對我們來說不是一文不值。最重要的是，它是恩典，因為上帝並不認他

97 朋霍費爾，安西孟譯：《作門徒的代價（第一版）》（四川人民出版社，2000），頁33。

98 同上，頁34。人性被人類理性自主力量壓制，罪卻因人類社會價值標準的改變而被賦予不同的（正面）意義，這在1933年討論基督論問題時已有提及。見本文第二章，第三節，第三點關於人的真誠的討論。

99 同上，頁35。

的兒子太珍貴，拒絕為我們的生命付出代價，而是把兒子交給我們。昂貴的恩典是上帝道成肉身。<sup>100</sup>」

這兩個對立的概念帶出三個與日後朋霍費爾提出的「非宗教的基督教」相關的問題：

首先，朋霍費爾很直接地表明，恩典就是活生生的上帝之道（Word），並且朋霍費爾認為恩典問題的關鍵在路德那裡得到了最明確的表達，因為路德讓人們認識到恩典作為最後答案而不是最初根據是「上帝作出的，而不是人作出的」<sup>101</sup>。這個對門徒的警醒在朋霍費爾處引出了釋經學的問題，釋經學的任務是對真正福音的解釋<sup>102</sup>，昂貴的恩典即是這種福音，而這種福音不是規範的、抽象的和教義的解釋聖經原則，而是一種生命的對話：

基督對我們說話正像對他們（聖經中的門徒）說話一樣。並不是他們先認識他是基督然後才得到他的命令，而是他們相信他的話和命令後才認識他是基督——次序是這樣的。他們沒有其他辦法認識基督，而只是根據他清楚明白的話語。所以反過來也是對的——我們不可能認識基督而同時又不知道他的意志。<sup>103</sup>

通過基督與人們對話，人們才能夠認識關於上帝之道給予我們的言，同時也才能夠知道真正的恩典是什麼，因為在對話的同時也就是道成肉身與人們同在的時候，而「與基督同在就意味著死去，而對於基督徒來

100 同上，頁35。

101 同上，頁40。

102 同上，頁71-72。

103 同上，頁217。

說，則是一個恩典」<sup>104</sup>，當人們接受了這個以基督的生命與自己生命同在的昂貴的恩典之時，罪人才得到稱義。

其次，朋霍費爾對恩典的突顯，目的在於當時出現的「廉價地處理道和聖禮，不問情由地、無條件地給整個國家洗禮，行堅信禮及宣佈赦罪。我們的人道主義情感使我們把神聖之物給予那些玩世不恭和不信的人」<sup>105</sup>。恩典本來並無廉價與昂貴之分，而這種無論是成為基督教世界化，還是世界基督教化的趨勢讓人們通過「宗教能力或者說宗教本能」<sup>106</sup>，以低廉的價格獲取恩典。這種宗教能力與真正的基督信仰在朋霍費爾看來是根本對立的，因為抽象的基督論是教義體系，是關於恩典或赦罪問題的一般宗教知識，它使作門徒成為多餘。……沒有永生的基督的基督教必然會成為沒有作門徒的基督教，而沒有作門徒的基督教必然是沒有基督的基督教。這仍然是一個抽象的觀念。<sup>107</sup>

這種以教條、體系、原則為基本的抽象的觀念屬於宗教的範疇，就是與朋霍費爾所提出「非宗教的基督教」尖銳對立的。

最後，昂貴的恩典之貴重，一方面在於上帝「為了我們」獻出自己的兒子，這同時批判了重視抽象觀念的廉價恩典的追求者。因為朋霍費爾說道，「上帝派他的兒子——這是唯一的補救辦法。只賜給人一種新哲學或一種更好的宗教是不夠的。一個『人』來到眾人中間。

104 同上，頁229。

105 同上，頁44。

106 同上，頁39。

107 同上，頁48。

每個人都具有一個形象。他的身體和他的生命都變成有形的了」<sup>108</sup>。當上帝的兒子以人的形象出現在眾人當中，人們因此而「有形」（有了基督的形象），這時就烙上了基督在世上的樣態——「在十字架上死去的那個樣態」<sup>109</sup>。這是另一方面的昂貴，就是作為「有形」的人去追隨基督，也就是分擔基督受難的十字架，因為十字架的傷痕是「復活和得到榮耀的基督的身體中恩典的標誌。」<sup>110</sup>。作為分擔了基督受難的十字架的人們看來付出了最為昂貴的代價，但恰恰同時在上帝看來是最大的收穫——「放棄與這個世界的牽連」<sup>111</sup>。總言之，追尋昂貴的恩典就是以上帝的兒子的生命來換取每個個人的生命，以真實的生命換取在世的生命，只有這樣才是真正地追隨基督進入這個世界，也只有秉承這個前提，才有可能談論朋霍費爾一直所堅持的真正的基督信仰與宗教的區別。

## 第二節、關於這個世界

### 【一】世界的成熟

在《作門徒的代價》中，朋霍費爾提出世界已經成熟到毀滅的時候，隨著世界長大成熟，基督與敵基督之間的衝突更加激烈，而且世界也會更加不遺餘力地排斥基督徒，因此，儘管基督的身體已經深深進入世俗生活的範圍，但同時在其他方面二者之間的隔閡卻一直是很明顯的，而且必定越來越明顯。然而，留在這個世界和逃避這

108 同上，頁286。

109 同上，頁289。

110 同上，頁288。

111 同上，頁77。

個世界卻都是錯誤的。<sup>112</sup>而關於如何解決這些衝突，在《倫理學》中對衝突的世界的分析更為深入和具體。

### 1. 衝突的世界

世界的衝突在朋霍費爾的眼中不是指在世界上的人、物、事在時空中的衝突，而是指所有這些衝突的根源——與上帝的不和，這具體體現在羞恥、良知和判斷三方面：羞恥的本質在於缺失了這種本源而產生的不和<sup>113</sup>，這種缺失直接導向人的存在之基本意義的變更。個人與終極實在，個人與他者，個人與自身都想避免這種羞恥，但這恰恰證明了羞恥的客觀存在，因為這種「包含著對不和的肯定與否定，故而人生活在遮蔽與揭露、隱藏自我與披露自我、孤獨與共同體（Gemeinschaft）之間」<sup>114</sup>的關係引向了良知的分辨——「良知和人同上帝的關係無關，而同人與自身的關係有關」<sup>115</sup>。良知造成人與本源的不和在於，人的良知褫奪了上帝的最終實在，以自我認識的尺度對世界作出權威性的評定：

良知的呼喚在自我的自律中找到了它的本源和它的目標。這種自律的本源在自己的意識與知識的彼岸，「在亞當裡面」。這就需要聽從良知的呼聲各按情況自行重新實現這種自律。這樣，人就在他的良知中受一條自己找到的律法的約束，這條律法可以具體地以不同的形態出現，但要想逾越它，就要付出喪失其自身的代價。<sup>116</sup>

112 同上，頁250，254，257。

113 朋霍費爾：《倫理學》，頁15。

114 同上，頁16。

115 同上，頁18。

116 同上，頁209。

以自律為條件，而非以無條件的他律為前提的良知，並不包含在這個世界裡生存的其他個人的罪。反倒是因著自身懷有的善惡之知，人才成為了「他自身的審判者，同樣也成了上帝和他人的審判者」<sup>117</sup>。當人擔當了審判者的角色以後，一如法利賽人，「生命的每一瞬間都變成了衝突的環境，在這種環境中，他必須在善惡之間作出選擇」<sup>118</sup>，如此一來，人們的生命歷程就變成了對這個世界非此即彼的一個選擇過程，人的判斷也是兩分的，從而導致了這個世界也被看作是兩分的。這正是朋霍費爾認為世界衝突的根本。

## 2. 終極者與次終極者

接下來朋霍費爾在《倫理學》一書中第四部份通過對「終極者和次終極者」這兩個關鍵字的討論來進一步使世界的衝突之本質顯明出來。首先，終極者在朋霍費爾看來，從嚴格意義上講是「罪人的稱義」<sup>119</sup>，也即是前面所提到的昂貴的恩典，也就是終極之言。

這終極之言包含著迄今為止的一切、僅次於終極者的一切的完全中斷，而且是這樣的，即它從來不是已經走過的道路的自然或必然目的，反倒是對這已經走過的道路的徹底批判與貶低。<sup>120</sup>

由此相反而又相成地，在基督生命中的僅次於終極者，由於終極者本身的緣故而必須被保持——為終極之言預備道路，這條道路事關干預有形的世界。因此，世

<sup>117</sup> 同上，頁18。

<sup>118</sup> 同上，頁20。

<sup>119</sup> 同上，頁104。

<sup>120</sup> 同上，頁104。

界是終極之言與僅次於終極者相遇的場所，僅次於終極者站立在世界之上面對終極之言，作為生存於此世中的人所採取的態度，對終極之言的實現有著直接的影響。

### 激進與妥協

朋霍費爾探討這兩個他認為同屬極端的解決辦法，是要澄清面對基督或福音時人的態度。因為激進與妥協都是一種人們對基督或福音理想化的表現，在錯誤的方向上努力，只會使對真正的基督信仰的瞭解南轅北轍。

激進的解決辦法表現如下：

只看到終極之事，而且在終極之事中只看到僅次於終極之事的完全中斷。終極之事同僅次於終極之事是絕對對立的。基督是一切僅次於終極之事的破壞者和敵人，一切僅次於終極之事是對基督的敵對。基督，此乃世界已經成熟得可以交給烈火的標誌。<sup>121</sup>

妥協的解決辦法則是：

原則上，終極之言跟僅次於終極者的一切是被分開的。僅次於終極之事保持其權利，終極之事不會威脅或者危及它。世界還存在著，結局未臨，必須對上帝所創造的這個世界負責地做僅次於終極之事。還必須考慮到現實的人。……最後之事始終完全在日常生活的彼岸，終極作為對現存一切的永恆辯解，形而上地滌除了對現存一切的指控。從自由的恩典之言產生恩典的律法，支配僅次於終極者的一切，使之稱義，為之驗證。<sup>122</sup>

<sup>121</sup> 同上，頁108。

<sup>122</sup> 同上，頁108。

朋霍費爾認為，這兩種現象呈現出人們對待基督的態度在不同的方面絕對化了，反映在他所認為的：基督教的觀念在當時處境下，具有一種潛在的信仰崩潰的趨勢。因為人們不僅僅是執著於觀念，而且執著於觀念背後對「異己」的「他者」的「憎恨」。激進主義者憎恨上帝創造了世界讓人居住其中，卻同時讓人背負上罪的惡名，人們認識到了，卻無法逃脫這個命運，對上帝認識越深對自己的怨恨也越深，對世界的憎恨也就越烈；妥協主義者憎恨上帝的存在，因為他是對世界存在的最終威脅。在此，人們認識到上帝的威嚴卻沒有認識到上帝的愛，而恰恰他們只需要上帝對他們的愛，卻不想面對上帝的聖潔對自身生命的光照。

總而言之，激進主義憎恨時間，妥協憎恨永恆；激進主義憎恨忍耐，妥協憎恨決斷；激進主義憎恨智慧，妥協憎恨單純；激進主義憎恨尺度，妥協憎恨無法衡量之物；激進主義憎恨真實之物，妥協憎恨聖言。……可以看到，這兩種態度相同的方式違背基督。<sup>123</sup>

要解決這種由對上帝的違背帶來對自身的違背造成的衝突，朋霍費爾考察了人的存在和善良這兩件次終極之事，因為通過這兩件次終極之事，包含了在此世所面對的關於「人」的事情，從而能清楚地反映終極之事是如何在僅次於終極之事中完成自身的。

### 人的存在和善良

僅次於終極之事是所有能導向終極之事之前的一切，在《獄中書簡》中有更明確的表達：「在你說出倒

<sup>123</sup> 同上，頁111。

數第二個字之前，你不可能也不應該說最後一個字。我們靠著這倒數第二個字生活，而我們相信最後一個字，不是嗎？」<sup>124</sup> 朋霍費爾在談這兩件僅次於終極之事時進一步辨清了終極之事的內涵：

所以沒有原本的僅次於終極之事，致使原本的某事可為自身作為僅次於終極之事辨明理由，而是某事通過終極之事才成為僅次於終極之事，即是說，在某事已經失效的那個瞬間。<sup>125</sup>

人的存在和善良，在朋霍費爾的論說當中是兩件相互關聯、互為內在條件的事情，而世界以及人自身的衝突的來源，也可以反映在這兩者的分裂上面。因為從亞當之後的世界來看，人的存在是自立自為的，善良與否的準則在人的手裡，因此善良成為了人的衍生物和附屬物。但從基督之後的世界看來，人的存在本身就是善的，而並不是根據人的觀念、原則或言語、行為等等，這只有從終極之事出發才能認識得到，這才是真實的「人」——「稱義」的人。預備道路由此可知並不僅僅是對於內心的改變，諸如心理學上潛意識所指向的無反思之後的反思或傳統神秘主義所指的內心的更新，而是一個「最大規模的造就人的行為」<sup>126</sup>。朋霍費爾指出，這條預備道路的最後行動，也就是僅次於終極之事的最後行為在於「到傳他的聖言的地方去」<sup>127</sup>，這是由上帝通過基督作為聖言的性質所決定的。

<sup>124</sup> 朋霍費爾，《獄中書簡》，頁78。

<sup>125</sup> 朋霍費爾：《倫理學》，頁114。

<sup>126</sup> 同上，頁115。

<sup>127</sup> 同上，頁119。



預備的道路在此世，預備的物件是此世中的人，但在朋霍費爾這裡與其說是人主動地為上帝預備道路，毋寧說是基督為人走出這條預備的道路。朋霍費爾由此要改變的是人們一直認為的，終極者與僅次於終極者的關係是囿于時空與人的理智能力範圍內的想法。這同時也是一直承繼著他關於基督的身位元——「為我結構」的解釋。由於基督的「為我」身位，他是與此世的人們共同去完成這條預備道路——基督與人的共在才能達到人與上帝的和解，從而化解世界的衝突。

### 對世界的愛

在《倫理學》的論述中，對化解世界衝突的愛之重點在愛而不是在世界。因為如果「想借衝突給愛下定義，而愛偏偏不知道什麼衝突，愛存在於任何不和的彼岸，這反倒是愛的本質」<sup>128</sup>。在這個世界裡生存的人們對這個世界的愛，總是分辨不清兩種情況，其中一種：人們愛這個世界，因此世界才以人所愛的這個方式存在；抑或，如另外一種：這個世界愛人們，因此避免著人們自以為是愛的行為所帶來的傷害，而以現在這個方式存在。無論是哪一種說法都不會是朋霍費爾認為《聖經》裡面的愛，因為這些說法始終繞不出人自己對世界的看法。而真正的愛只能是在與人同在那耶穌基督裡的上帝和解。

愛意味著經受上帝使整個存在發生的轉變，意味著被拉進唯獨在上帝面前和在上帝裡面方能生存的世界中。故而愛不是人的挑選，而是上帝選定了的人。<sup>129</sup>

<sup>128</sup> 同上，頁41。

<sup>129</sup> 同上，頁42。

上帝對世界的愛表現為他所給予的昂貴的恩典，他的兒子耶穌基督降臨到這個世界，其目的就是承認真實世界的衝突，並在預備的道路上與人們一同承擔原初所犯下的罪，從而承受著世界的實在並消解世界的罪。

這個降臨的過程為：通過耶穌基督的道成肉身成為「人」，與人們一同存在，並批判現存的世界和所謂人的本質，而後經由十字架上被釘，進而對世界中墮落的造物作出最後的判決，使終極之事成為真實的，以及從此以後在復活當中讓世界與人重新看待那一直矗立著的十字架。整個過程顯示出上帝對世界的愛、審判與意志，三者相互依存以顯明對方。通過這個過程，愛的本質才完整地彰顯出來——人們響應這種愛的方式引出了朋霍費爾在後期非常重視的責任思想，論述責任問題的目的，也就是要說明人們如何參與在基督中，上帝的實在同世界的實在相遇。

### 【二】負責任生命的結構

在面對人如何回應上帝的啟示，也即是如何參與在基督中上帝的實在同世界的實在相遇的過程，也就是上帝與人共同付出昂貴的代價，以在世的生命換取真實的生命的一個過程。生命結構並不回答什麼是生命的問題，而是指向耶穌基督的位格，因此在朋霍費爾關於生命結構的問題中，可以問的只能是「誰是生命」<sup>130</sup> 這個問題，答案就是那位在人的生命之內，又在人的支配之外的另一個人，只有確定了這個前提，才有朋霍費爾獨特的責任問題的提出，責任的關係雙方才得以確定，那

<sup>130</sup> 同上，頁187。

就是人對上帝的責任，由此才有個人對自我的，個人對他人的，個人對世界的責任。

責任生命的結構，由兩方面決定：由人和上帝對生命的約束（*Bindung*），由自己生命的自由（*Freiheit*）。……唯有在約束中變成無己的生命處在最獨特的生命與行動的自由中。約束具有代表（*Stellvertretung*）和符合實在（*Wirklichkeitsgemäßheit*）的形象，自由表明為生命和行動的自我檢驗（*Selbstprüfung*）和具體抉擇的冒險（*Wagnis*）。<sup>131</sup>

下面通過厘清朋霍費爾對責任與良知、責任與自由的關係，認識人在其中所擔當的角色。

### 1. 責任與良知

責任與良知之間存在著一條隱秘的界限，這來源於朋霍費爾一直很強調的觀點：世界的衝突源於對他者的拒絕，這引發的後果是人的良知為了保存自己的純潔性和完整性而寧可犧牲對他者所負有的責任。朋霍費爾並不因此而否認良知<sup>132</sup>，而是挖掘潛在與良知最深層的統一的呼聲<sup>133</sup>。同時，也必須謹記朋霍費爾的中心要旨——負責任的物件是誰的身位元結構，對這個「誰問題」的任何偏差都會導致一種負責任的狀態成為「基督教真理最直接、最重要的世俗對應者，同時也是其最直接、最重要的反對者」<sup>134</sup>。責任的角色並不是為了限制良知，

<sup>131</sup> 上，頁193。

<sup>132</sup> 「永遠不應違背自己的良知而行動，這是對的。」同上，頁208。

<sup>133</sup> 「良知是在自己的意志和自己的理性的彼岸從一個深處傳來使人聽到的人的存在要求同自身統一的呼聲。」，同上。

<sup>134</sup> 關於這點，朋霍費爾以納粹分子把負責任對象指向希特勒作為例子說明其危險，同上，頁209，210。

反倒是要解放良知，因為「擺脫律法的良知不畏懼為了他人的緣故而進入他人的罪，其純潔性反倒由此得以證明」。<sup>135</sup>而反過來，還困在律法中的良知則會阻礙負責任的行動。關於這種「拒絕出於博愛（*Nächstenliebe*）而擔罪，……使我違背了我的由實在引起的責任」<sup>136</sup>，朋霍費爾引了歌德的戲劇《伊菲革涅亞在陶裡斯島》第四幕第四場中的對話來說明，雖然他認為歌德是出於對實在的純世俗的認識，而不是以解放了的良知為前提：

皮拉得斯（*Pylades*）：過分嚴格的要求是隱蔽的高傲。

伊菲革涅亞（*Iphigenie*）：只有心完全不受玷污地享受（*Genießen*）自身。

皮拉得斯：你曾經這樣地把自己保存在神殿裡：

生活教導我們，對我們和他人別太嚴格；

這一點你也將學會。

這個族類被如此奇妙地造就，

如此層層迭迭地纏繞與連接，

故而無人在自身中，

或同他人一起時能夠保持純潔、不被迷惑。

我們也無法來裁判我們自己；

行路並注意看他的路，

是一個人的首要義務；

因為他難得正確地估價他所作之事；

他正在做的，他更是無所知……

<sup>135</sup> 同上，頁210。

<sup>136</sup> 同上，頁211。

顯然，你不習慣於有所失，

因為你決不願做出犧牲，

不肯說一句假話來避免大災禍。

伊菲革涅亞：我如有顆男子的心該多好！

當它懷有大膽的預謀時，

就緊鎖住心扉，拒絕任何別的聲音。

從中可看出，未解放的良知與責任之間的緊張關係不斷地對峙，只有解放了的良知才能讓負責任的行動為他者擔罪，這只能在基督的臨在中才可完成，由此才能達到「責任受良知約束，良知又由於責任而自由」的深層統一——「唯獨有自由良知的人能夠承擔責任」<sup>137</sup>。

## 2. 責任與自由

由責任與良知的分析可知，自由是解決這兩者之間界限的決定性條件，因此責任與自由的關係也是關鍵的問題。

責任和自由是對應的概念，責任事實上——雖然不是時間上——以自由為前提，而自由只能存在於責任之中。責任是唯獨存在於上帝和鄰舍的約束中的人的自由。<sup>138</sup>

自由的反義詞是約束，責任似乎就是某種力量對人的約束，這看上去似乎是自相矛盾的。但在朋霍費爾以基督為中心的觀點中，約束卻不能被簡單地劃分為歸於對自己或者對他人約束的權力，因為自己與他人都是以基督的「為我」身位為參照的，所以最終的約束在基

督處，他負有對世界，個人以及自我的責任，否則「為我」身位就無從談起。作為參與了在基督中上帝的實在與世界的實在相遇的人們，由於基督承擔了最終的約束，由此才獲得了最終的自由。

## 【三】實在

在《倫理學》一書中，「實在」一詞最直接的討論集中於第五部份：「基督、實在與善」，列於第六部份「負責任的生命結構」討論之前，但「實在」一詞的內在含義以不同的形式出現在朋霍費爾的著作中。如奧特（Henrich Ott）認為，這是朋霍費爾中生命與神學的共同主題，因為他是在我們這個世紀與我們這個時代，當中第一個如此清楚認識、並且對這個煩擾我們現世的一個隱藏的基本問題懷有如此激情的神學家和個人。<sup>139</sup>因此有必要獨立梳理其中的含義。

基督教倫理學的出發點不是自我的實在，不是世界的實在，但也不是規範與價值的實在，而是在耶穌基督中顯示的上帝的實在。<sup>140</sup>

接下來，朋霍費爾強調道：「基督教倫理學問題是上帝在基督中啓示的實在在上帝的造物當中實現」<sup>141</sup>，這種對「啓示的實在」的重視也是《獄中書簡》的書信中朋霍費爾一直反復考慮的問題，只是不以實在二字為標榜，而是直指基督。而且在《倫理學》中，已經不斷地提醒「實在」是與「宗教」所指關係密切的「觀念、

<sup>137</sup> 同上，頁212、213。

<sup>138</sup> 同上，頁214。

<sup>139</sup> Henrich Ott, *Reality and Faith*, p.316.

<sup>140</sup> 朋霍費爾：《倫理學》，頁161。

<sup>141</sup> 同上，頁165。著重號為原文所有。

理想、規範」等等並不同<sup>142</sup>，而是一種進入世界的實在：

我始終見到世界的實在在上帝的實在中被承擔、被接納並被調和。……要詢問的反倒是，是在如何作為現在在場的而起作用，或者說，該如何生活在這實在之中。事關分有耶穌基督中上帝的和世界的實在，而且是這樣的，我體驗到上帝的實在時不會不體驗到世界的實在，我體驗到世界的實在時不會不體驗到上帝的實在。<sup>143</sup>

通過對實在的這種論述，朋霍費爾的目的首先在於化解上帝與世俗這兩個相撞的觀念，也就是拯救想要同時站在這兩個領域裡的永恆衝突的人。朋霍費爾強調，「只有一種實在，這就是在世界實在中顯示基督之中的上帝的實在。……基督的實在包容世界的實在。……因此沒有兩種領域，而只有一個基督實現的領域，在這個領域裡，上帝的實在和世界的實在合為一體。」<sup>144</sup>可是，世界的衝突就表現在世界的實在抗議上帝的實在，朋霍費爾認為從根本上要讓「基督的」來反對「世界的」應該從世俗性入手才能夠根本地消除這兩種領域之分，這也是當初路德在宗教改革時期的努力。

關於實在的其中一個母題則是關於「真實」的不可思議，這對於朋霍費爾和每一個人來說都是困難而又不可逃避的問題。再如奧特所言，「從神學背景中看，同時從作為我們現時能夠接受的意義上看，我相信我們可

142 「……上帝的實在不是一個觀念。在耶穌基督中，上帝的實在進入這個世界的實在。何謂上帝的實在以及何謂世界的實在，這兩個疑問在一處得到答案：耶穌基督。這個名包容著上帝和世界。……不可把耶穌基督是為等同一種理想、一種規範或者現實存在的事物。」參見《倫理學》，頁165。著重要為原文所有。

143 同上，頁165。

144 同上，頁168。

以說到現今為止基督教神學思想的有效性，無疑就是對我們時代而言一直糾纏不放的基督資訊的可信性問題。基本的問題——實在，在神學領域裡和可信性問題相關的就是福音的可信清晰度問題。」<sup>145</sup>

這問題也是伴隨了朋霍費爾一生的問題。

### 第三節、關於真實

本文在第二章，第三節關於「非宗教的基督教解釋」的初步嘗試中，以《創世與墮落》作為聖經概念的  
非宗教解釋的一個嘗試時，已經就人的真誠問題作了相關論述。同樣的，在《作門徒的代價》和《倫理學》兩書中也都提及真理、真話、真誠的問題，可見朋霍費爾對這個問題的重視。

《作門徒的代價》一書中「對門徒的呼召」一章通過年輕人詢問耶穌關於永生問題的故事<sup>146</sup>，提出了真誠與順從的問題。這最突出表現在「那個年輕人顯然是要問某個問題<sup>147</sup>，但實際上卻問了別的問題。<sup>148</sup>這樣，他就成功地避開了真正的問題<sup>149</sup>。」在這個故事的最後朋霍費爾說，「提問題是沒有用的，因為你只有通過順從才能學會真理」。<sup>150</sup>關於年輕人本身存在的問題，是他對自我中心的順從導致了對真實的抵抗，而耶穌對他的回答，正是讓他通過順從去懂得相信自我中心以外的

145 Reality and Faith, p.320.

146 參見朋霍費爾：《作門徒的代價》，頁60-66。

147 某個問題：關於什麼是永生的問題——學術問題，真正的問題——信仰和存在（實在）的問題。

148 別的問題：如何才能得到永生的問題，實踐問題。

149 「由自我形成的出於自我中心的有關虔誠的問題」。見《作門徒的代價》，頁60。

150 朋霍費爾：《作門徒的代價》，頁66。

他者，才得永生之義，人們恰是通過不順從真實而自己虛構出廉價的恩典來自我赦免。這當中表明年輕人的這種抵抗是謊言存在的證據，他不斷地為自己辯解，其實就是在裝飾自己的真誠，這種危險只能通過「每句話都要當著上帝的面說」來解決，因為在「關於真誠的問題上，最重要的是，應當在上帝面前暴露人的整個存在，包括他的全部邪惡。……十字架是上帝關於我們的真理，因此，它是使我們真誠的唯一力量」。<sup>151</sup>

在《倫理學》的附錄的最後一部份「何謂說真話？」中，朋霍費爾直接指出「要在話語裡說出實在者（*Das Wirkliche*）。……實在者如何在上帝之中、通過上帝以及歸向上帝。」<sup>152</sup> 因此，真話的重要性在於那是上帝之道在世界中的臨在，對真話的暗中抵抗或者公開反對順從真話都是造成上帝與人、世界與人、人與人之間衝突的原因。

朋霍費爾在接下來要討論的《獄中書簡》一書中，確切地用行動來貫徹他通過真話背後關於對實在者的順從和對世界罪惡的抵抗。

## 第四章

### 非宗教的基督教的具體闡發

通過對朋霍費爾相關文本對非宗教的基督教思想的前提以及現實關注的梳理後，將進入對非宗教的基督教具體表述的《獄中書簡》一書的種種問題。在此書的開篇「十年之後」，朋霍費爾認為「記憶，對我們所領受的教訓的回憶，也是負責的生活中的一個本質因素」<sup>153</sup>，因此，他通過自己所重視的、負責任的生命結構去親自體驗和重新認識人類歷史的進程，因為他的經歷和觀察告訴他，那些「理性主義者」、「道德狂熱者」、「執著于良心者」、「盲目盡職的人」、「為己自由的人」、「逃避紛擾的人」<sup>154</sup>都喪失了站立在這個世界的根基。

151 同上，頁126，127。著重號為原文所有。

152 朋霍費爾：《倫理學》，頁313。

153 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁1。

154 同上，頁2-4。

在人類歷史的進程中，確實沒有哪一代人向我們這一代人這樣，腳下幾乎沒有根基。每一種可設想的選擇，看來都同樣地不可忍受。……某種新的東西正在誕生，而在當時的種種選擇之中，還無法把他們辨認出來。<sup>155</sup>

只有那種對這個世界和上帝同時負責任的人，力求使自己的整個生命，成為對上帝的問題和呼召的一個回應的人，才能真正認識到歷史發展的方向。

誠然，現今信仰面對的最大問題是在現代社會裡不同價值觀念的各自執著，並由此帶來的個人生存意義界限的模糊，這是對人存在之意義的最大挑戰，而這本身也是對終極實在的一個挑戰。這對於無論是基督教王國內部的掙扎，還是外部關心生命存在意義的一般個人而言，問題都在於人們不再能夠理解「絆腳石」的含義，而是轉頭尋找超越上帝的「彼岸」所帶來的撫慰和人的自我稱義。<sup>156</sup> 這或許是朋霍費爾所提出的「非宗教的解釋」給予我們提示和啟發的視野和方向。

### 第一節、問題的緣起：成齡的世界

朋霍費爾認為現時代是「成齡的世界」，人們不再需要神作為最終的價值判斷和生存意義的準繩。因而，上帝已經成為多餘的了：

當人的感知能力（常常只由於懶惰）到了盡頭，或者說人類智窮力盡之時，宗教性的人就談起了上帝：他們或是為了所謂解決不能解決的難題，或是作為人類失

<sup>155</sup> 同上，頁2。

<sup>156</sup> 絆腳石的含義至少表現在兩個方面，一是作為在十字架上為我們贖罪的基督與上帝的榮耀，二是復活，在人心內精神的復活的與基督的空墓，參見朋霍費爾關於「基督論」的論述（《第一亞當與第二亞當》）。

敗時的支柱而召喚來幫助自己的，就是說，總是由於人的軟弱或處於人生邊緣時來幫助人的，確實總是那個*Deus ex machina*<sup>157</sup>。必然地，那只能進行到人能夠靠自己的力量去把那些邊緣向前推進時為止，因此，作為一種*Deus ex machina*的上帝已成了多餘的。<sup>158</sup>

因而人類進入了一個無神的時代，這是世俗化的最大特點。「無神」並不代表如六十年代世俗化神學所認為的「上帝已死」，而是上帝被推到了人類生活的範圍之外，即使人們的生活還帶有不同形式的「宗教性」。由此，朋霍費爾意識到在西方人性傳統中，神的地位動搖了，帶來的問題是「個人如何面對上帝」。<sup>159</sup> 上帝與世界是什麼關係？神的地位在現代社會裡面對各種挑戰，包括了神的人格化，對神的信仰與不同文化背景之間的衝突，神的屬性與人的獨立和自由等等。雖然神的地位總是以「他者」的身份出現，可是在成齡的世界裡，面對存在的主體，有兩方面的思考維度：一方面是人作為存在主體，把神的理解推進到存在的邊緣，用自身存在的當下性取代了「他者」存在的永恆性；另一方面是人作為存在主體，面對事實無條件和無保留地開放，尋求在不同時代不同環境中永恆的「他者」是誰。兩者都是朋霍費爾一直關心的主題，並在《獄中書簡》處得到了最大的闡發。

活在「成齡的世界」裡的存在者最明顯的表現，是不再認識和理解上帝之道——聖經的語言。

<sup>157</sup> 一種在戲劇表演中當劇情需要，用以改變人物命運的機器，充當神的角色。

<sup>158</sup> 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁128。

<sup>159</sup> Heinrich Ott.《實在與信仰》，同前，頁32。

人能夠通過詞語，不論是神學語言還是虔誠的話語來瞭解每一件事的時代完結了，內心和良心的時代（這種時代應該說是宗教本身的時代）也完結了。我們正在走向一個完全沒有宗教的時代：現在的人們簡直不再可能具有宗教氣質。即使是那些真誠地把自己說成是「宗教性的」人，至少也沒有實行它，所以，當他們說到「宗教性的」時候，顯然是在指某種完全不同的東西。我們整個的有1900年悠久歷史的基督教的傳講和神學，依賴的正是人的「宗教性的前提」。我們稱為基督教的東西一直都是宗教的一種模式，也許是一種真正的模式。但是，如果有朝一日，這種先驗的「前提」完全不存在了，而不過曾經是人類自我表達的一種歷史的和暫時的形式，如果我們達到了徹底不要宗教的階段，那對於「基督教」意味著什麼呢？<sup>160</sup>

考慮基督教在非宗教的時代所堅持的角色，需要考察基督教核心內容的表述，這在於聖經話語的解釋與宣講。「聖經的明確性有外在與內在兩個方面，外在的是詞語的手段，內在的是心的知識」。<sup>161</sup> 詞語的手段作為溝通與交流的工具具有一定的共通性與確定性，而且在這個世界裡沒有任何神聖的語言不是通過人的語言來表述的，所以聖經的話語作為上帝之言這個前提是上帝與這個世界的仲介。由此，對信仰文本的解釋起決定作用的，則是內在的心的知識。這說明了在論述到《聖經》中的上帝之言時，事實意義的明確性，歷史發生的條件性以及主體在理解問題時的開放性三者之間是辯證地存

160 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁127。

161 Heinrich Ott.《實在與信仰》，同前，頁27。

在的。「宗教性的前提」指的是這樣一個言語背景——上帝在以人為主體的意義解釋系統裡是一個關聯的概念，通過人可以理解的話語將上帝與世界作為整體連接起來，而不是與每一個客觀的物件連接。因此，從舊約中具體的神，發展到新約中精神化了的人格神，到系統神學對神的知識的整合，整個聖經解釋和神學闡述形成了一個可理解的系統結構，而解釋的思想，則是與系統的思想構成互補關係，以增進人對神的屬性的理解。朋霍費爾的問題在於：如果這種系統的結構不再有效——無論是結構存在與否、抑或人們理解這個結構與否——基督宗教本身的去向又會如何？

而在成齡世界裡，人們趨向「以存在者為出發點存在地解釋上帝以及聖經的話語作為普遍的實在，將人類存在本身的價值作為了解釋的標準」<sup>162</sup>。主體的解釋問題不可避免地出現在朋霍費爾考察「宗教」觀念的視野裡。

## 第二節、關於宗教的特殊界定

「宗教」，在朋霍費爾處是一個散落在書信各處，卻又是他討論的中心問題。他對「宗教」的論述有很明顯的特徵，首先是反對整個有關「宗教」的歷史；其次，他對「宗教」的審視是在一個「成齡的世界」之前提下出發的；第三個特點則是他將基督信仰與宗教放在對立的角度看，這很容易讓人造成一種錯覺，認為在朋霍費爾的論述中，基督教才是真正的宗教而其他宗教則是虛假的宗教<sup>163</sup>。這可以追溯他受到路德的律法與福音的論述方式的影響，以及巴特在《〈羅馬書〉釋義》當

162 Henrich Ott.《實在與信仰》，頁41。

163 Gerhard Ebeling.《言與信》，頁134。



中所運用的「基督信仰不是宗教，本身卻是反宗教」的一個論述前提。

但所有這些特徵（或許還有更多），都並不能簡單地理解為：現代人就是非宗教的，基督教信仰不是宗教，因此現代人就是基督教信仰的，這種邏輯漏洞背後存在的問題恰恰就是非宗教信仰所要反對的<sup>164</sup>。艾伯林在《言與信》（*Word and Faith*）裡就這個問題提出了三個討論的方向：

艾伯林的第一個問題是：如果宗教不再是人類本質真正的潛能，那宗教到底是什麼呢？宗教是否是基督教（甚或是各種其他宗教）的外衣呢？第二個問題在於：如果說基督教實際上和宗教無關，那基督教如何在「宗教的形式」下存在如此長久的時間呢？當朋霍費爾說宗教的解釋最終忽略了聖經的資訊，因此與聖經的資訊並不相符，那麼聖經資訊是否在基督教的歷史上缺失至今呢？這導致了第三個問題：那什麼才是真正的聖經的資訊？難道這些資訊就沒有披上宗教的外衣？<sup>165</sup>

讓我們帶著艾伯林的問題來看朋霍費爾反對的「宗教」所指為何，這與他在生命中最後一年裡闡發的「非宗教的基督教」有什麼直接的關聯。

一、「宗教」被一分為二，一部份留給人類，另一部份留給上帝：「同在科學領域一樣，在一般的人類事務當中，我們稱為『上帝』的東西正在越來越被擠出生活，越來越失去地盤。」<sup>166</sup>，「人們認為，沒有上帝，

<sup>164</sup> 同上，頁 135-136。

<sup>165</sup> 同上，頁 137-138。

<sup>166</sup> 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁153。

認識和生活也是完全可能的。甚至從康得以來，上帝就被放逐到了經驗之外的領域。」<sup>167</sup>，「在宗教上或哲學上（費爾巴哈語）也不再需要這樣一種上帝了。在這裡，神經緊張的人就會開始發問：那麼，還有什麼地盤留給上帝呢？」<sup>168</sup>

二、「宗教」是從認識論及形而上學的角度理解超越性：「一方面從形而上學的角度來談，另一方面從個人主義的角度來談，而這兩種角度的任何一種都與聖經的資訊或今天的人無關。」<sup>169</sup>

三、「宗教」越過人的可能性，將超越經驗放置在存在的邊緣：「在今天，既然人們幾乎不再害怕死亡，幾乎不再理解罪的意義，死亡和罪還仍然是真正的邊緣界限嗎？在我看來，我們談論邊緣，僅僅是急於給上帝讓出一席之地。」<sup>170</sup>，「種種拯救神話是從人對邊緣情景的體驗中產生的。而基督卻是在人生活的中心把握住人的。」<sup>171</sup>

四、在「宗教」的範疇裡，上帝被看作是一個「缺失的收容所」，使人們的軟弱成為需要上帝的證據：「宗教性的人就談起了上帝：他們或是為了所謂解決不能解決的難題，或是作為人類失敗時的支柱而召喚來幫助自己的，就是說，總是由於人的軟弱或處於人生邊緣時來幫助人的，確實總是那個*Deus ex machina*。」<sup>172</sup>，「它

<sup>167</sup> 同上，頁167。

<sup>168</sup> 同上，頁176。

<sup>169</sup> 同上，頁131。

<sup>170</sup> 同上，頁128。

<sup>171</sup> 同上，頁164。

<sup>172</sup> 同上，頁128。

（魏茨澤克關於物理學的世界觀的書）使我很自然地相信，把上帝作為一個補缺的東西，用來彌補我們知識的不足，這是何等的錯誤。因為知識的邊界不可避免要被往後越推越遠，這就意味著，你僅僅把上帝想成了一個補缺的東西。他也被往後越推越遠，而或多或少是出於連續的後撤之中。」<sup>173</sup>，「（對於現代社會人的宗教觀）於是上帝變成了對生活難題的問答，對生活的煩惱和衝突的解決。……打動他（現代人）的唯一方法，是向他表明，他也有著所有這些難題、需求和衝突，只不過未曾意識到；或者尚未爽快地承認而已。」<sup>174</sup>

五、在「宗教」的角度看來，基督信仰者將拯救的重點轉移到拯救的個人化，內在化或者超越化：「在這類事情上，生存主義哲學和精神醫療學都比較聰明。然後才有可能同一個人談論上帝……然而，如果這一點沒有做到，如果一個人不願意看到他的幸福其實乃是毀滅，他的健康其實乃是疾病，他的活力其實乃是絕望，如果一個人不願意把這一切成爲它們其實所是的東西，那麼，神學家也就志窮才盡了。」<sup>175</sup>，「如果說上帝被逐出了世界，逐出了人生的公共的一面，那麼，人們也曾作過努力，至少要在『個人的』、『內在的生活』，即私生活的領域保留上帝。而且，既然每個人都還有一個私人的領域，人們就會認爲人在這一點上是最爲脆弱的。只有貼身傭人才知道的秘密……——已經成了現代的精神病醫生的狩獵場地。」<sup>176</sup>，「據認爲一個人只有

173 同上，頁149。

174 同上，頁167。

175 同上，頁167。

176 同上，頁170。

在其軟弱之處和低賤之處已被查出之後，才能把他作爲一個罪人來對之說話。」<sup>177</sup>

六、「宗教」作爲一種面具被不信神的人所利用，上帝的恩典和給予恩典的時刻被錯誤地定義與宣揚。也就是說，不信神的人反倒利用宗教作爲適應這個世界的工具：「現在人受到的挑戰，是要在一個不信神的世界的手裡參與上帝的受難。因此，人必須投身於一個不信神的世界的生活之中，不要試圖用宗教的裝飾去掩蓋它的不信神，或者力圖去美化它。」<sup>178</sup>，「我們決不能掩蓋這個世界的不信神的性質，相反到把它暴露在新的光芒之中。」<sup>179</sup>

由這六點並不完全的歸納和分析<sup>180</sup>，可以看到朋霍費爾關心的重點不僅僅在於人類本性與宗教的關係，也不僅僅是基督信仰與宗教形式上的衝突，概括說來，宗教已經是「異化」了的信仰，基督信仰需要擺脫的正是宗教的形式，因此，重點在艾伯林提出的第三個問題，對於這個成齡的世界，什麼才是真正的聖經的資訊。這集中在《獄中書簡》中記載的1944年4月30日，5月5日等給朋友的信中。

177 同上，頁171。

178 同上，頁180。

179 同上，頁182。

180 這裡的歸納參考了艾伯林的搜集，艾伯林的歸納甚爲具體與詳細，可參Gerhard Eberling，《言與信》，同前，頁148-150。奧特將艾伯林對「宗教」概念的搜集簡化爲七點：1、形而上學的；2、個人主義的；3、偏見的；4、Deus ex machina（充當神的角色的機器）；5、具有特別恩典的特性；6、未成齡階段的人；7、宗教是可有可無的；參見Heinrich Ott，《實在與信仰》，頁159，注24。

### 第三節、非宗教的基督教的闡發

「不斷縈繞在我腦際的問題是，今天，對我們來說什麼是基督教，甚至什麼是基督？」<sup>181</sup>

朋霍費爾在此背景下提出的「成齡的世界」一說，不是要回溯人類的成熟過程，並且在歷史哲學裡面找到一個可供解釋的框架，而是考慮到人不再需要上帝的經驗是如何形成的。這集中在對兩種解釋方式——布林特曼以及巴特的回應。

在整個問題得到進一步的闡明之前，應該做得最好的事情，就是將我們對待過去的態度，建立在以任何特定時期的事實成就之上，而不是建立在某種抽象的歷史哲學上。<sup>182</sup>

因而「形而上學」、「來世」、「個人主義」等「宗教」的解釋都不是朋霍費爾所感興趣的，他關心的是基本實存中，人的實在與聖經資訊相遇的問題。上帝之言與人的相遇，是朋霍費爾處理這個問題的切入點。<sup>183</sup>他說道：

（談到布林特曼關於《新約》去神話化的論文）今天，我的看法不是像大多數人認為他走得太遠了，而是認為他走得還不夠遠。不只是……神話的概念成問題，而且還有各種「宗教的」概念本身也成問題。正如布林特曼設想的那樣，你不可能把上帝和奇蹟分開，但你卻必須能夠在「非宗教」的意義上解釋和表明他們二者。

181 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁127。

182 同上，頁112。

183 這也是朋霍費爾思想的內在主題「基督中心論」的一個呈現方式。

布林特曼的方法從根本上說確實是開明的方法（即簡化福音），而我則力圖從神學方面去思考。<sup>184</sup>

由此可見，朋霍費爾從內容上贊成布林特曼的思考，但是從方法上他認為布林特曼雖然挖掘出了解釋個體理解的問題資源，可是並沒有完全開發。所以才提出了非宗教的解釋（non-religious interpretation），以此表明對解釋的重新認識並同時避免個人主義式的狹隘。<sup>185</sup>

而在另一處，朋霍費爾寫道：巴特是開始批判宗教的第一個神學家（而這仍然是他真正偉大的長處），但他用關於啓示的實證學說替代了宗教的位置，這實際上是說，「要麼接受它，要麼放棄它」……啓示的實證學說，正如他在終極分析中所作的那樣，建立了一種關於信仰的法則，毀壞了憑藉基督道成肉身而賜給我們的禮物的本來面貌，從而使他十分容易造成這種褻瀆。教會取代了宗教的地位（即如聖經教導的它本身應該的那樣），但卻使得世界依賴於它自身，把世界留給了他自己的欲望，這就完全錯了。<sup>186</sup>

從朋霍費爾的態度概然地說，他反對巴特思想中的新正統主義的部份，爲了確保教義系統的一致性，而放棄或避免與當代湧現的新問題進行真正的對話，以及與重大問題進行直接的爭論。這也是布林特曼的跟隨者認為巴特的思想沒有真正地理解解釋學的本質問題的源頭所在。朋霍費爾認為布林特曼看到了巴特思想中的保守一面：

184 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁130。

185 Heinrich Ott.《實在與信仰》，頁59。

186 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁131-132。

巴特是唯一一個開始沿著這條思路思考的人。雖然他仍未達到其邏輯結論。但他已達到了啓示的實證主義，這種實證主義本質上仍是一種復舊。<sup>187</sup>

相對而言，布林特曼的「解神話」（Demythologizing）是「開明」的。朋霍費爾認為神學依然是自主的、對自己負責的，除了個體的理解問題和上帝的啓示外，不接受任何的外界標準。他認為布林特曼看到了巴特的限制，但又從自由主義神學的角度誤解了巴特。<sup>188</sup> 朋霍費爾認為，神話的因素需要保留，因為新約反映的不是真實世界的神話外衣，而是神話就是事情本身。<sup>189</sup> 布林特曼與朋霍費爾關心的問題很相似，都是對聖經言語在不同時代的理解和詮釋，但他們的不同之處在於出發點和態度，布林特曼沒有堅持神學的自主性，而是將問題化約為關於存在的精神，個人關於存在的理解成為了拯救事件的主要與核心任務。這也就是朋霍費爾提出的「宗教性」的一個表現，宗教性的人將人生邊緣化，以致於將上帝邊緣化。因而，對朋霍費爾而言，「人生的邊緣」不再有確定的意義，人的死亡能否成為人的邊界是難以解決的問題；給上帝讓出一席之地是將上帝放在人類生存狀況之外，而人的不確定性可以從這個「一席之地」中找到生存意義，確定性問題在這裡與「罪」有密切的聯繫。布林特曼的「解神話」解釋方式在朋霍費爾看來過於簡單，人的存在的確定性問題，成為了從自身靈魂的拯救出發的、個人存在的真實性問題。但對於朋霍費爾，這

種歸因於良知的解釋正是不夠徹底的原因所在<sup>190</sup>。人的存在和良善不在首位，而是當拯救事件的真實性在每個人身上成為事實的時候才是最重要的。換言之，「非宗教的解釋」啓發的意義在於對上帝話語的解釋不從存在者（具體存在的個人）出發來理解，也不從抽象的存在（形而上學式的概念）來理解，而是對存在的本身（以耶穌基督為中心的實在）的源頭進行理解。

雖然巴特已經區分了上帝存在本身以及人為上帝的存在披上宗教的外衣之間的區別。<sup>191</sup> 但是所謂的「啓示實證主義」（Revelational Positivism）依然存在問題：

對於無宗教的人甚或一般人來說，任何能造成實際區別的東西，都不是靠它得到的。需要回答的問題當然是：在一個非宗教的世界中，教會的意義是什麼？沒有宗教，即沒有形上學和靈性等等的在實踐中受到影響的前提條件，我們如何談論上帝呢？我們如何以世俗的方式談論上帝呢？<sup>192</sup>

從這段話看來，啓示實證主義沒有辦法涵蓋整個基督教資訊的各個部份以及各種程度。另外，這種方式是以一種信仰的準則提出來的，這是否成為了一種得救的，不可變的表述條件？這種觀點在朋霍費爾看來，巴特在非宗教的世界中割裂了上帝與人的存在之間的聯繫，世界依靠自身存在，而撕裂了上帝恩賜的意義。

187 同上，頁127。

188 Heinrich Ott,《實在與信仰》，頁114。

189 《獄中書簡》，頁157。

190 可參本文第三章關於良知部份的論述。

191 如，巴特說到宗教局限的問題時寫道「我們就是我們所不是的，而且這不是由於我們固有的自由，而是由於上帝的自由。」等。巴特著，魏育青譯，《羅馬書釋義》（漢語基督教文化研究所，1998），頁308。

192 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁127。

概括地分析了朋霍費爾對這兩種解釋方式的回應，問題不在於朋霍費爾有沒有很中肯的評價了這兩種思想方式，而是透過他對不同形式的解釋方式作出的評價，來追問他自身所關切的問題。他的論題時刻沒有離開基督事件與實在的聯繫。

#### 第四節、十字架關切的轉向

朋霍費爾反省：在一個人們不再相信上帝，沒有宗教的時代，基督的資訊意味著什麼？他的反省範圍從中世紀晚期一直到飛速發展的人類成年期，這意味著人們學到越來越多處理這個世界的知識和途徑而無須一個上帝的假設，無論是在生存的方面，還是關於死亡的方面。而他是非常反對教會用傳統的方法去處理這些境況：抱怨人們對上帝的叛變，努力使人們相信他們不能成功的管理自己，尋找生命中他們無法窺探的領域，並由此給出福音的答案。他認為這不是以基督為中心的方向，而且對人類本身來說也是不公平的。

基督教護教論對世界之成年所作的抨擊，我認為首先是不得要領的，其次是卑賤的，第三是非基督教的。之所以不得要領，是因為在我看來，它像是企圖把一個成年人放回到少年時代去，就是說，企圖使它依賴於它事實上不再依賴的東西，把它推回對於它事實上已不再是問題的問題之中。之所以是卑賤的，是因為它等於是為了一些人們所不知的目的，並非由人們自己自由地選定的目的而企圖利用人的軟弱。之所以是非基督教的，是因為基督本人被換成了人類宗教性中的一個特定階段，即人間的律法。<sup>193</sup>

193 同上，頁154。

他寧可接受人類已經成齡並很好的管理自己，而並不認為將人們的狀態推回原有的生存狀態會更好，因此他才會問對於上帝來說這個世界不再需要上帝的意義是什麼？但對於一個可以允許被這個世界棄絕，到達十字架的上帝來說，他正在尋找一條新的路徑，可以使福音再次表達並使人聽見。因此，這裡提出的世俗化並不僅僅被認為是積極的，甚至在一個不完全意義上的被破壞的上帝中，對於福音的理解發展也扮演著重要角色。同時，朋霍費爾所關心的並不是如何為基督徒尋找一個安全處所，而是如何替基督向這個世界宣告：基督分享這個世界的苦難，而且允許這個世界棄絕他。在那，朋霍費爾認為宗教走到了它的盡頭，基督教需要用一種非宗教的形式去解釋。這是《獄中書簡》思想的重點。他斷定真正的超越者無需不必要的理解的先決條件。他堅持亞伯拉罕的上帝，以撒和雅各，這些在耶穌基督中顯現自身的人，而不是那些不必要的宗教基礎結構。朋霍費爾所宣稱的，名義上是「上帝已死神學」，但他由始至終都懷有深切的信仰，基督依然是他思想的中心。當他說到非宗教的解釋時，是基於一種基督論的解釋，十字架上的基督使他能夠在此世長存成為可能。

只有在上帝那裡，而不是在關於拯救的個人主義教義中，才有正義。它與我們關注的來世無關，而與被創造、被維持、要服從律法、要補贖、要更新的這個此世（worldliness）有關。在福音中，在世界之上者，被認為就要為這個世界而存在——我不是從自由派的、虔誠派的、倫理神學的以人為中心的意義上說的，而是從上帝

創世以及耶穌基督的道成肉身、十字架受刑與復活這個聖經的意義上說的。<sup>194</sup>

在朋霍費爾所說的「成齡的世界」裡，基督教作為非宗教的形式關注的是所有人類的罪的指向，面對的問題是在十字架上的自我稱義（self-justification）<sup>195</sup>。朋霍費爾在《獄中書簡》中一直思考著舊約與新約的關係<sup>196</sup>，他考慮舊約的目的在於警醒人們對新約有可能存在的誤解，這種誤解對新教教會以及信徒對宗教與信仰關係的認識有直接的影響。在朋霍費爾看來，「介乎於上帝與人類命運之間的神學範疇，就是福佑的概念。」而在這一點上，「新舊兩約……唯一的區別在於：在舊約中，是福佑包含著十字架，而在新約中，則是十字架包含著福佑。」<sup>197</sup>朋霍費爾認為，透過關於上帝與人類命運之間是由「福佑」與十字架所連接的關係，引申出十字架的思想作為他的一種思想角度及一種研究原則，來分析世俗化中的「宗教」概念，從而探討他從不同角度來表明的「非宗教的基督教」。<sup>198</sup>

194 同上，頁131。

195 「上帝允許他自己被推出這個世界，被推上了十字架。上帝在這個世上是軟弱而無力的，而且這正是他能夠與我們同在並幫助我們的方式，唯一的方式。」同上，頁177。

196 「我的思想和情感似乎越來越接近舊約聖經，毫不奇怪，在過去幾個月中，我讀舊約的次數比新約多得多。」，「那就是他在《舊約》中存在的方式，在這個意義上，我們以舊約為基礎來讀新約仍然讀得太少。」，「我正在考慮這個問題：我們如何能夠以『這個世界的』方式——即在《舊約聖經》的意義和《約翰福音》第1章第14節的意義上——來重新解釋懺悔、信仰、稱義、再生、聖化等等概念。」，「讓我們來重新進行關於舊約的思考吧。同其他東方宗教不一樣，舊約的信仰不是一種關於拯救的宗教。確實，基督教總是被視為一種拯救的宗教。但是，把基督同舊約分割開來，並根據那些關於拯救的神話來解釋基督，這不是一個大錯誤嗎？」同上，頁78，128，133，164。

197 同上，頁188。

198 艾柏林通過「律法與福音」的角度去看待朋霍費爾的一個引申方向，見《言與信》，頁143-147，Heinrich. Ott 在《實在與信仰》中認為此觀點與朋霍費爾的進路不同，見《實在與信仰》，頁118-120，他更贊同十字架思想對朋霍費爾後期思想的影響：可作為「非宗教基督教」討論的起點以及以基督為中心而分擔上帝的苦悶的朋霍費爾整體思想的重點。見《實在與信仰》，第三章，頁110-112。

在十字架上，神通過基督啟示自己包含著兩方面的意義：「一是，神對罪人之愛，唯在上帝的兒子代我們全體的罪、而背起十字架的刑罰之愛中被認識。二是，這在十字架中彰顯的神愛，必須在我們背負自己的十字架時才能被得著。」<sup>199</sup> 十字架上的啟示如朋霍費爾言，本身被成齡的世界當中的人們理解為兩種不同的方向：「有十字架而無道，有道而無十字架（cross without word or word without cross）」。<sup>200</sup> 有十字架而無道的觀點過於重視十字架的重擔，而忽視上帝關於福音的啟示，在這個「成齡的世界」中面對「罪」所帶來的問題時，喪失了信徒，特別是非信徒都能夠接受的方式；而有道而無十字架的神學過於重視話語本身，以至於有關十字架的話成了「客觀的教條」。<sup>201</sup> 這兩種關係的表述從另外一個角度切入了非宗教的基督教所要解決的內在問題。

朋霍費爾所面對的問題，從十字架本身意義的分析可以找到解釋的不同向度。只有代表了人類的基督的歷史行為成為現實，人們才能思考背負起我們自己的十字架的含義。朋霍費爾所提出的「非宗教的基督教」要展現的，正是我們現今的存在方式：從個人面對上帝時，找到它自身的結構。這種與「他者」相遇的結構，將被在「成齡的世界」裡驅逐上帝的人所禁錮的十字架重新釋放，這導致存在核心維度的動搖。因此，朋霍費爾的非宗教基督教的內涵可以說是，個人面對上帝，是本質上決定自我存在狀況的中心成分。

199 Charles S. Anderson, 《路德的十架神學》（*Luther's theology of the Cross* (Facet Books) Historical series-17 (Reformation), Fortress Press, Philadelphia, 1971), 頁3。

200 同上，vii。

201 同上，頁6。

## 【結語：人的生存意義】

里爾克在一九一七年創作的片段《青年工作者的書信》中寫道：「……他（基督）想對我們做什麼？據說他想幫助我們。對，可是在我們近旁，他顯得特別無能為力。……」勒賽在《里爾克的宗教觀》一書中分析到「里爾克感受到歷史的距離……生存條件發生了根本變化……倘若他（基督）現在走向我們，帶來福音，恐怕無人認識他。」<sup>202</sup> 里爾克與朋霍費爾處在同一時代，或許他們的出發點並不一樣，可是他們最終都面對著同樣的問題：人在現今世界中的生存意義。

朋霍費爾問：我們仍然有用嗎？

我們一直是種種罪惡行徑的沉默的見證人。我們的頭上已經滾過了許許多多的風暴。我們已經熟悉了欺詐和模稜兩可的講話技巧。經驗使我們懷疑他人，使我們喪失了開朗和坦率。痛苦辛酸的鬥爭，已使我們困倦消沉，甚至玩世不恭。我們仍然有用嗎？我們所需要的，不是天才，不是玩世不恭者，不是憤世嫉俗者，不是機敏的策略家，而是真摯的、坦誠的人。要使我們能夠找到重返純樸與真誠的道路，我們的精神包容量足夠地充分，我們自身的正直足夠地問心無愧嗎？<sup>203</sup>

從朋霍費爾一直論說的基督「為我結構」的「身位元」來看，作為信徒或者非信徒都是生存在這個世界上的人們。所有人都應通過關乎生命的深層對話結構，雖然不是同一出發點，但卻是同時地問到：上帝仍然對我

們有用嗎？當然這個有用並不是一種實用主義或者功利主義的指向。因為，上帝在當今似乎不再能夠向他人講述了。如何才能更好地談論上帝，在朋霍費爾看來也就是如何更好地談論人類本身。

因此，朋霍費爾後期的「非宗教的基督教」思想資源是一種面向未來的開放性觀點，可以對不同主體，在不同的時代處境之下形成有效的對話。本文只是限於通過對朋霍費爾著作的梳理以及參與其不同著作之間本身的對話，以管窺在這些思想對話中，人們與上帝對話的可能性，並由此真正地認識人類生存的豐富與深厚，而並未對朋霍費爾的思想與世界展開對話這一方面作出論述。所以，將「非宗教的基督教」思想與其他思想的可能性對話在此陳列一二。

首先，以基督為中心的思想是朋霍費爾思想的重點內容，被奧特認為是朋霍費爾「非宗教的基督教」思想的中心與宗教改革以來的十字架思想的互動而產生的新源泉。朋霍費爾的十字架思想無疑承繼了路德以來的十字架神學的發展，但回歸文本的考察，我們可以知道朋霍費爾自身對十字架思想的闡發，結合其在基督中心論的討論有其獨特之處——分擔上帝的苦弱，十字架是上帝的顯明的啓示而非是那位隱藏的上帝<sup>204</sup>，或者說十字架本身是通過受苦乃至受死，來體現真實生命的價值，因為這同時是降卑與升高的過程。通過這種分擔肯定人類在此世的生命，這可以和尼采著作中「重估一切價值」

202 里爾克·勒賽等 著，林克譯：《杜伊諾哀歌與現代基督教思想》（上海三聯出版社 1997年1月第一版），頁113。

203 朋霍費爾：《獄中書簡》，頁17。

204 「簡單來說，朋霍費爾接受的確實是路德宣導的十字架神學。但是，路德強調被釘十字架的基督，不僅僅是上帝的啓示，也是啓示的上帝本身（*Deus revelatus*），所以在這位上帝面前再談什麼『隱秘的上帝』（*Deus absconditus*），就是言不及義……」見《第一亞當與第二亞當》中譯本導言，頁x1。

以及「上帝之死」的思想產生對話。他們同樣面對的是上帝被逐出世界的一個後現代處境，基督的無力與狄奧尼索斯的生命力量恰恰是相反相成的表述。

其次，「聖經概念的非宗教解釋」在詮釋學方面貢獻了新的問題。這個獨特的角度在奧特看來，是對信仰語言提供一種新的形式與理解，而不僅僅是翻譯的方法問題或者是翻譯的詞語在文本中的意義問題而已。<sup>205</sup> 這種新的解釋方向在朋霍費爾處，是基於基督作為上帝的實在與世界的實在相遇的一種解釋理路，因此可以為宗教多元主義認為的：宗教間的差異性與含混性導致的宗教闡釋上的多元性與化約趨勢問題，給予批判性的力量。如特雷西所言，

從詮釋學上講，我顯然並非一定要或者接受或者拒斥任何先於對話的宗教主張。但如果我要理解和懂得那一主張，我就必須批判地與這樣一個事實，即宗教對真理的主張乃是其意義的一個組成部份進行一番搏鬥。要想理解宗教的經典，我就不能始終回避它對我的真理觀提出的挑戰。宗教之經典可以只是簡單地使用了另一種語言來說出我們已知道的真理。如果是這樣，我就應該證明事情為什麼正是這樣。宗教之經典也可能展示出某種不同的實在——甚至可怕地不同於陌生地迥異於我通常的信念。<sup>206</sup>

朋霍費爾以基督為中心的信仰表達，恰恰是對那種認為宗教對話是要達成某種程度上的共識、或尋找超越於各宗教之間的終極實在的看法的警醒。

205 參見Heinrich Ott,《實在與信仰》，頁100。

206 特雷西著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望：多元性與含混性》（上海：三聯，1998），頁159。

朋霍費爾的思想與行動充分地表明瞭人的生存意義不僅僅是在人的自我結構之中，而且是在對他者的開放的過程中所達到的。人類在世界歷史進程中僅如滄海一粟，那一位降卑而與我們共同度過生命歷程的「人」通過他充滿自由力量的軟弱來承擔人們自墮落以來的軟弱，以人們負責任的生命結構來彰顯他的無限生命，因此正如基爾克果所說

「構成了神的力量的東西卻不在神身上，而在所有其他人身上，其他人又把這力量歸於神；神本人可以說是沒有力量，軟弱無能，因為他把力量全都傳送給了整個世界。」<sup>207</sup>

207 索倫·基爾克果，封宗信譯，《非此即彼》（中國工人出版社，1997），頁17。



莫爾特曼著，阮焯等譯：《被釘十字架的上帝》（上海：三聯，1997）。

約翰·麥奎利著，高師寧、何光滙譯：《二十世紀宗教思想》（上海：上海人民出版社，1989）。

威利斯頓·沃爾克著，孫善玲等譯：《基督教會史》（北京：中國社會科學出版社，1991）。

洛維特等著，吳增定等譯：《牆上的書寫：尼采與基督教》（北京：華夏出版社，2004）。

卓新平著：《當代西方新教神學》（上海：三聯，1998）。

葛倫斯·奧爾森著，劉良淑、任孝琦譯：《二十世紀神學評論》（臺北：校園出版，1998）。

鄧紹光、賴品超編：《巴特與漢語神學》（香港：基督教文化研究所，2000）。

里爾克·勒賽等著，林克譯：《〈杜伊諾哀歌〉與現代基督教思想》（上海：三聯，1997）。

特雷西著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望：多元性與含混性》：（上海：三聯書店，1997）。

## 【附錄二】

### 文獻綜述

朋霍費爾的主要著作：

在英美國家，朋霍費爾的著作非常受歡迎，無論是學界、教會還是信徒都對其十分重視，甚至非信徒都會將朋霍費爾的部份作品看作是文學著作，被當中閃耀的人性光輝和直指人心的字句所感動。下面按照思想發展以及著作成書時間作一綜述，以便展示其全貌：

#### 1. 學術時期(1927-1933年)

##### 1.1 《聖徒相通》(*Sanctorum Communio*)

朋霍費爾認為這部副標題為「一種教會社會學的神學研究」(A Theological Study of the Sociology of the Church)是一部神學的而非社會學的研究，綜合了韋伯，特洛爾奇，巴特，和他的導師席伯格的觀點對教會觀念進行理解和整構。主要觀點為：人是社會和負責任的存在，是基於「我——你」關係的一個相互網路。神學概念上的團契(community)由於罪的緣故被破壞，人的罪雖然在獨立個人身上表現，但罪實際上只有一個，即從亞當這個源頭而來。教會就是基督臨在的地方，但朋霍費爾留意到作為「宗教的團體」與作為「上帝的國度」之間的辯證張力。這部早期作品在一定程度上反映了他關於倫理的超驗觀點以及其後關注的社會神學方向，基督中心論也同時有了萌芽。

## 1.2 《行動與存有》(Act and Being)

這部教職資格論文集集中反映了朋霍費爾對當時神學，哲學以及文化影響的一個表現。當時巴特和辯證神學所關注的人與外部文化之間的關係影響了朋霍費爾，他以自身的神學傳統和教育所顯示出來的獨特思考給予了具體的詮釋。

1.2.1 「行動」或「先驗」神學，上帝在事件裡顯現自身和在人類危機時候給出召喚。朋霍費爾指早期巴特思想認為啓示是純粹行動的接受，因而忽視了上帝的自由。他認為上帝的自由在基督那裡，不是沒有客觀性，而是本身擁有的，在教會裡面可以把握到上帝的話語。這裡可以看出朋霍費爾在保護上帝獨立於人類的自由觀點上更新了巴特的觀點，但主要還是繼承了路德認為「上帝是為我們的上帝」的觀點。

1.2.2 「存有」或「本體」神學認為通過客觀的途徑，即人通過自己的知識可以知道上帝。朋霍費爾認為海德格爾是這類觀點的代表，他同時也指出了布林特曼 (Rudolf Bultmann)，特別是蒂利希 (Paul Tillich)，認為上帝是所有存在的根據。這類神學能夠保持啓示的連續性，客觀性和給予性，但是「存有」就成為了教條，宗教經驗和教會的機構。朋霍費爾最後還是回到了《聖徒相通》的觀點，只有基督存在於會眾中才能夠解決兩種觀點的不足。

## 1.3 《創造與墮落》(Creation and Fall)

朋霍費爾認為創世紀的的一到三章對於基督論來說扮演著決定性的角色。其中一個主題是「在人當中

的上帝形象」(創1:26)。人被造為自由的存在物，但自由不僅是面對自身而且面對他人。人與上帝的相似之處在於：人之間的關係就如神與人的關係。因此，人性與神性是相互的「關係」而不僅僅是「存在」，在這種關係中，自由是被給予的。在解釋第三章時，他更願意把墮落稱為一種與上帝給予的實在相分離，而「神豈是真說……」(創3:1)被認為是第一個「宗教的問題」，人回答這個問題意味著人使自己成聖，人在世界裡面扮演著上帝的角色。耶穌作為第二亞當重構世界的目的，是把實在的知識和創造的本來秩序交給人類。因此，創造在他看來必須從基督的救贖來解釋。這是朋霍費爾對上帝作為世界的中心而不是邊緣的一個早期表達——上帝不是在某些有特殊宗教需求時候才向人類顯現，上帝就是生命的中心。

## 1.4 《第一亞當與第二亞當》(基督論——Christology)

進一步論述了作為實在整體的基督的權能，但是從早期著作關於基督在「社會」或「世界」的層面轉向了基督作為「人格」的層面——從基督如何既是神又是人轉向了基督是誰的問題，這同時也轉向對基督救贖的關注。此書有兩個主題，一是基督是在十字架受難並重生的；二是基督作為人格臨在教會。朋霍費爾把在教會裡基督的本體論結構看作是「為我的」——基督不僅僅如他所是，而且是和我有關係的，是中心，是人格本身的存在。然後，他論述了基督臨在的三種途徑：今在的基督，昔在的基督和永恆的基督。今在的基督進一步被分為兩個

部份：聖言，聖禮和團契。接著，基督論的第一部份表述了基督的地位，通過對耶穌基督人格的描述有三個形態：基督作為人類實存的中心，基督作為歷史的中心，基督作為上帝與自然的中心。第二部份描述了歷史上的基督，用了較長的篇幅討論了早期和當代神學家對基督論的作為實在中心的討論，在這一部份主要討論基督如何既是人又是神。朋霍費爾認為這是批判性或否定性的基督論，而他自己想發展一種「建設性」的基督論。首先，他強調基督成為人，他是像我們一樣成為人的上帝，他擁有人能有的所有東西。其次，基督是降卑和上升，這是上帝作為人存在的方式。就像路德一樣，他認為「神一人」的基督是隱藏在人類當中。這部作品在他神學發展中佔有重要地位，因為這把他神學的主題整合在一起，為後來的發展作了鋪墊。

## 2. 認信教會(*Confessing Church*)時期(1933-1939)：

### 2.1 《作門徒的代價》(*The Cost of Discipleship*)

本書最重要的兩個概念是「廉價的恩典」和「昂貴的恩典」。這依然圍繞著基督中心論——誰是基督，以及門徒的身份——基督要什麼？廉價的恩典意味著因「罪」稱義而非因「罪人」稱義，上帝可以作為每樣東西的藉口，結果成為了人類共同的所有物。昂貴的恩典意味著人要放棄所有去跟隨基督，昂貴在於上帝的代價是他兒子的生命。另外一部份是對登山寶訓的詮釋，帶出了憐憫，平和與公義的主題。對聖經的詮釋體現出朋霍費爾對福音的重視——只有聖經才能讓人從與上帝分離的無助和人

類對控制自身命運徒勞無功的強烈渴求和努力中解脫出來。通過本書，他提出了基督中心和他者中心的模式，同時可以看出他受到基爾克果關於路德研究的影響。

### 2.2 《團契生活》

這本小冊子並不與朋霍費爾的神學有直接的關係，但是他對教會與個人的關係進行了透徹的分析。如他自己所言：不能獨處的人要當心團契活動，不能參加團契活動的人要當心獨處。這是基督團契的基本規則。基督中心論以實踐的方式體現在本書當中。

## 3. 政治時期(1939-1945)

### 3.1 《倫理學》

倫理學是一部未完成的著作，但是有著豐富思想和複雜的主題。基督教倫理學的任務是追求基督啓示的實在，並且朋霍費爾強調世界的實在與基督啓示的實在是統一不可分的。倫理學的目的在於塑造的群體性格，整個過程是人的責任通過與上帝的契約——對耶穌基督的回應——而實現的。認識基督啓示的實體，上帝的「恩典」和上帝的「信」是終極的目標，但所有這些都是在僅次終極者的前提下才可達到，對神的認識只能是與基督的相遇，這引出了另外兩個重要的主題「望」和「愛」。終極的是彼岸——創世——永久，僅次終極的是現存——救贖——時間限度。基督教觀念和人的觀念本身如果分離地考慮並不整全，只有考慮基督中上帝的實在和人的實在才是終極與次終極的關鍵之處。

### 3.2 《獄中書簡》

這部著作是朋霍費爾思想的最後表達，也是影響最大的著作之一，反省了基督教在現代社會的地位和作用，主題是關於世俗化，此世性以及人的自主本性。集中討論了「成齡的世界」以及「非宗教的基督教」的概念。「宗教」在世俗化的背景下被認為是一種歷史現象，而非上帝給與人的一種內在能力。朋霍費爾「非宗教的聖經解釋」依然是讓現代人理解如何參與基督（上帝）的存在，從而為他人而存在。

#### 關於「非宗教的基督教」思想的兩本參考著作

在西方學界以朋霍費爾的「非宗教的基督教」思想為主題的研究著作數量不少，其中比較突出的就是在本文中多次引用到的艾柏林的 *Word and Faith*（《言與信》）以及奧特的 *Reality and Faith*（《實在與信仰》）這兩部。

《言與信》主要論述影響艾柏林神學思想的一些立場和觀點，以此挖掘可以作為對當代神學回應的資源。對於艾柏林來說，他一方面關注宗教改革運動以來的的神學解釋進路，另一方面試圖把握關於實在的現代理解（例如，「神學與實在」、「世界作為歷史」等話題）。他認為並沒有必要在宗教改革與現代進程之間構建一種輔助物或連接帶，而是應該在相互遭遇中啟發對方。因此，本書的開篇就是討論「在新教中對教會及神學之歷史研究方法的意義」。說到方法，在神學研究領域中必然存在著「歷史的」與「教義的」之間的矛盾。他認為這是影響今天神學學術研究、甚至分裂神學發展

的一種自身的內在矛盾。所以，艾柏林用心於解釋問題——因為無論「歷史的」還是「教義的」目標最終都只是理解過程中的其中一面。他的解釋學任務，主要集中在福音對現代人的意義上。在這一點上，他集中討論了「聖經概念的非宗教解釋」以及「關於實在的信仰與不信」等主題。他認為福音能夠讓人認識自己所站立的位置，因此，在所謂「無神」的時代，福音的深度更能彰顯。這本著作可以看作是在朋霍費爾「非宗教的基督教」相關思想的啟發下，以獨特的視覺整合福音與實在關係的一種闡發。當中的思想都是宗教和神學研究當中不可避開的重要問題，對「非宗教的基督教」思想的解釋有很重要的啟迪作用。

《實在與信仰》是奧特以朋霍費爾的神學遺產為主題的專題性著作。由第一部份：「朋霍費爾以及當代神學處境」，「朋霍費爾的遺產以及說明」；第二部份：「非宗教的基督教思想」，「耶穌基督與實在」，「聖徒相通」，「倫理問題」，「上帝的旨意」；第三部份：「『實在』作為朋霍費爾以及我們的主題」，「上帝教義的未來」以及「基督論的未來」所組成。這本著作基本上涵蓋了對朋霍費爾所有著作的主題分析，並在此基礎上置他的思想於開放的問題空間。這本著作並不是對朋霍費爾思想的一種概括性的歷史研究或對朋霍費爾著作的總體性解釋，因為他著作的不完整性導致了這是個不可能的任務。而且，對於奧特而言，朋霍費爾的著作相當於是一種和奧特自身思想相契合的思想源泉，因此，這部著作毋寧是他和朋霍費爾之間的對話場所。這部著作還集中展望了上帝之人性本質的神學維度，是

如何與人之生命的個人及存在維度相聯合的；以及考察一種非詭辯的（non-casuistic）的、以基督論為決定因素的倫理學是如何開展的。這兩個問題都是朋霍費爾晚期思想集中討論的問題，因此，這部著作對於「非宗教的基督教」思想研究也有非常重要的參考價值。

### 【附錄三】

#### 朋霍費爾生平紀事年表 <sup>208</sup>

- 1906：2月4日，迪特裡希·朋霍費爾和雙生姊妹沙賓娜·朋霍費爾誕生於布列斯勞。
- 1912：父親應聘于柏林大學任課，舉家遷至柏林。
- 1923：開始于杜賓根大學研讀神學。
- 1924：在柏林研讀神學。
- 1927：在教會史家R. Seeberg指導下完成論文《聖徒相通》。
- 1928：1月17日，通過第一次神學考試。2月15日起，到巴賽隆納任副牧。
- 1929：在柏林擔任W. Luetgert牧師的助理。
- 1930：7月18日，以《行動與存有》一書通過大學講師資格檢定；9月5日，前往紐約就讀協和神學院。

1927：7月，第一次與卡爾·巴特會于波恩；8月，開始在柏林神學院教書；9月1日至5日，與劍橋參加世界聯盟大會，擔任青年幹事；11月15日，封牧典禮；冬季在柏林神學院開了兩門課：「20世紀系統神學史」和「新教神學的哲學概念」。在柏林微丁區（Wedding）開教義問答班。

1927：新的學期開新課程「教會的本質」、「有所謂的基督教倫理嗎？」。參與普世教會的許多會議。冬天又開新課程：「近代神學」、「神學的人學的問題」。

1928：與廣播中演講：「對『領袖』觀念的改變」；4月，撰寫「教會和猶太教問題」一文；9月，和莫尼勒牧師一起草擬「牧者緊急時期聯盟」的誓約；10月，前往倫敦擔任牧師。

1929：普世運動會議在法諾Fanoe召開，朋霍費爾擔任「生活與工作」的成員；同年5月，認信教會發表了「巴門宣言」；11月5日，倫敦教區拒絕承認德國國家教會。

1930：3月，訪問英國國會，和友人奇徹斯特主教貝爾做臨別的晤談。德國的地下神學院於4月開始於欽豁夫（Zingshof），後來在遷到芬根瓦爾德（Finkenwalde）；發表論文：《認信教會和普世教會運動》；計劃成立一個「弟兄之家」，使面對重大挑戰的年輕神學人可以過著共有共用的生活。這可以說是新教路德宗立第一個出現的「修會」。

208 王貞文、王昭文合編：《朋霍費爾的心靈世界》（台北：雅歌出版社，1993），頁144，有改動。

- 1927：2月，在柏林神學院講完最後一課「使徒的職分」。在芬根瓦爾德開課；帶領學生們至丹麥、瑞典等地；認信教會在柏林達連（Dahlem），尼莫勒牧師的教區，舉行第二次大會。
- 1927：1月1日，最後一次在倫敦參加普世教會運動會議；7月，尼莫勒牧師被捕；9月，芬根瓦爾德的地下神學院被警方關閉了，27個學生被捕。朋霍費爾開始在西古霍夫和科思林兩地巡迴教學。出版《作門徒的代價》。
- 1928：1月11日，被迫離開柏林，開始和準備謀刺希特勒的貝克將軍等人來往；7月20日，召集過去的芬根瓦爾德上過課的人一起開會。繼續在多處演講。寫聖經研讀《試探》。
- 1927：往英國拜訪貝爾主教，美國神學家尼布林，主張社會福音的霍夫特（Vissret Hooft）（普世教會運動的推動者），以及妹婿賴布荷茲；6月，前往美國；6月20日，拒絕朋友們的留美計劃；7月27日，回到柏林。
- 1928：3月15日，西古霍夫和科思林兩地的課程告一段落，被蓋世太保勒令停止上課；8月，和歐斯特、杜南憶等人商討抵抗之道；9月4日，被禁止公開演講，並要定期向警方報告行蹤。開始寫作《倫理學》；10月30日，授助慕尼克的反抗運動。
- 1929：2月，前往瑞士。3月，被禁止出版或印行任何作品；9月，再度前往瑞士，與霍夫特一起寫信討論「教會和新秩序」；10月，第一批猶太人被逐離柏林。
- 1930：4月10日至18日，和Helmut von Moltke一起到挪威和瑞典；5月，第三次到瑞士。在斯德哥爾摩和貝爾主教晤談。
- 1931：1月17日，和Maria von Wedemeyer訂婚；3月17日至3月21日，計劃謀刺希特勒；4月5日，被捕，囚於特格（Tegel）監獄。同時姐姐和姐夫杜南憶也被捕；4月29日，他們都被控告「陰謀叛變」。
- 1932：反抗運動的勢力已經伸展到國家最高安全機構；3月6日，特格地方第一次遭到空襲；4月30日，寄出第一篇討論神學的信；7月20日，馮·舒道芬堡將軍謀刺希特勒失敗，反抗運動的組織曝光；10月，朋霍費爾和朋友計劃越獄，但旋即放棄，因為哥哥克勞斯·朋霍費爾、姐夫施來舍等人也都被捕；10月8日，朋霍費爾被移到蓋世太保所控制的阿佈雷西親王街的拘留所。
- 1933：2月7日，被移送布亨瓦集中營。隨後被轉送多處監獄，最後，到浮格生堡；4月7日，和同案的同志們——姐夫杜南憶等人一起被處死；4月23日，克勞斯·朋霍費爾和施來舍等另一批人在柏林被處死。

## 【後記】

在本科學習即將結束，踏進研究生學習的間隙，第一次閱讀了朋霍費爾的《獄中書簡》。詫異於他對上帝、對世界、對自我的一種與日常觀念完全相異的表述，這種不解一直延續到信義宗神學院的梅浩思博士（Dr. Karl-Hermann Muehlhaus）的到來。記得那個藍天白雲、鳳凰花開的夏日，在梅博士的帶領下我們走進了這位我一直以為是與日常觀念相異的神學家的思想生命中。而當他那豐富而又深厚的生命一點點地在我們面前展開時，我們的生命也不知不覺地在他的生命中成長、更新。因此，在選題之時，再次遇到了《獄中書簡》這本書，我便屬意要深入這種生命的力量，並反觀自身。

定下題目後，便得到了香港漢語基督教文化研究所提供的機會到香港進行資料搜集以及在信義宗神學院修習相關的課程。在此階段，除了接觸到相關的文獻資料以外更切身地體會到朋霍費爾提到的聖言，聖禮，聖團契的內在含義。因此，要感謝「漢語」的楊熙楠總監，陳家富博士以及所有同工對我們學習生活的支援；也要感謝信義宗神學院所有老師、同學和職員對我們無微不至的幫助和關愛。在港期間，還受到了多位教授、學者——何光滬老師、高師甯老師、溫偉耀教授、鄧紹光博士、趙林老師、王新生老師等對這篇論文所提的建設性意見，深受啟發，一併致謝。

在中大七年的學習生活孕育了現在的我，而現在的我又必須踏上未來的道路；在七年中我的哲學學習與生活經歷孕育了現在這篇論文，而這篇論文又必須被自己

揚棄才能最大限度地體現出它自身的本質。這是一個矛盾的過程，對過往的不舍同時伴隨著對現在的珍惜，對現在的珍惜同時伴隨著對未來的期盼。在此當中，我與所遇見的每一位老師和同學都不同程度地構成了相互之間的「周遭結構」，然而至今，在這個結構中都是他們對我的付出無法估量地多於我對他們的付出。從本科畢業論文到研究生畢業論文，張憲老師一直擔任我的指導老師，在他身上，我所感受到的不僅僅是傳道授業解惑的教師職分，更多的是對學術追求的投入和對生命意義的純粹與執著。此外，哲學系的所有老師在這七年當中都身體力行地給予我無私的關懷和指導，希望繼續踏上這條學術之路是對他們最好的回報。

感謝賜予我生命的父母，從生活的憂愁和喜樂中讓我感受到生命的真實；感謝在我生命中遇到的每一個人，從相遇中讓我認識到此世的痛苦與快樂，差異與相同，虛假與真實……

二〇〇五年五月 初稿

二〇〇七年十月十九日 修改于愛爾蘭梅努斯